This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

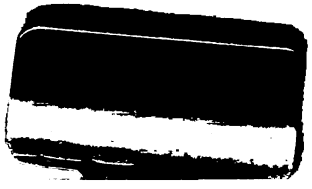
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BE
K13
YG57

Library
of the
University of Wisconsin



Kants „Privatmeinungen“ über das Jenseits

und

Die Kant-Ausgabe der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften.

Ein Protest

von

Ludwig Goldschmidt.

Gotha.
E. F. Thienemann.
1905.

Kants „Privatmeinungen“ über das Jenseits . . . Seite 3.

Die Kant-Ausgabe der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften . . . . . „ 61.

121860
SEP 14 1908
BE
K13
YG57

Kants „Privatmeinungen“ über das Jenseits.

Alle philoſophiſchen Richtungen, von der dogmatiſchen Skepſis des mechaniſtiſchen Naturforſchers bis zur ſchwärmeriſchen Myſtik des ſpiritiſtiſchen Adepten haben Immanuel Kant bei der Säkularfeier für ſich beanſprucht. Dieſe Erſcheinung iſt keineswegs neu. Längſt war es den Metaphyſikern bequem und geläufig, in ſeinen Schriften den Punkt zu bezeichnen, wo er ihnen ganz nahe war. Ein einziger Schritt, und Kant wäre aus ſeinem Halbdunkel in ihren hellen Lichtkreis getreten. Leider aber war es immer dieſer *eine* Schritt, den Kantiſche Wegekunde verbot.

Mühte ſich Kant zu zeigen, daß der Verſtand ohne Vermittelung der Sinne keinen Inhalt zum Denken finden, daß er alſo nur in der Erfahrung Objekte erkennen und beſtimmen kann, ſo ließ ſich leicht entdecken, daß der Verſtand ſeine Objekte erſchaffe. Was vom Verſtande ſelbſt erſchaffen werden kann, muß ſich auch völlig von ihm durchdringen laſſen; demnach war es ein Kinderſpiel, dieſe ganze Welt, eine Ausſtrahlung des Gehirns, a priori zu konſtruieren.

Die Vernunftkritik enthielt eine vollkommene Aufklärung über die Spinoziſtiſche Erſchleichung; als Vernunftnotwendigkeit läßt ſich von Objekten realer Natur nicht mehr einſehen, als wir ſelbſt zu ihrer Erkenntnis beiſteuern. Hier ſind wir auf „Gegebenes" angewieſen, deſſen abſoluter Urſprung ſich in Dunkelheit verhüllt. In letzter Linie kann der Menſch nicht beurteilen, *wie* es ein-

gerichtet werden konnte, daß er denkend einen Inhalt erfassen kann. Aber diese bescheidene Einsicht „genügt" und „befriedigt" nicht; „tiefe" Denker können dabei „nicht stehen bleiben". Mit etwas Kopfzerbrechen ist es wohl möglich, das „Problem" zu lösen. „Denken und Sein sind eben identisch." Gedacht hat sich bei dieser sinnlosen Formel niemand etwas, aber sie klingt nach etwas; die „Identitätsphilosophie" gibt doch wenigstens einen Titel ab.

Merkmale von Dingen an sich selbst kennen wir nicht, lehrte Kant. Nehmt alles Sinnliche hinweg, wie man es muß, wenn nach dem Ding an sich selbst, dem Grunde der Erscheinung gefragt wird, so bleibt dem Menschen nichts als der leere Gedanke. Zwar bestimmen euch selbst intelligible Verhältnisse, die nur nach Begriffen gedacht werden, aber vom Objekt an sich selbst weiß ihr nichts und ihr braucht es auch nicht, wenn ihr nach dem Ideal handeln wollt.

Schopenhauer belehrte den Philosophen, dessen große Weisheit leichtfertige Analogien im Gebiete des Wissens zurückhielt. Wille ist das Weltprinzip, Wille ist das Ding an sich selbst. Schopenhauer war ein Meister der Suggestion, die er ebenso ergötzlich schilderte, als geschickt nützte; er kannte sein Publikum. „Nur der Genius kann den Genius verstehn!" Wer möchte so ganz von der Offenbarung des Genius ausgeschlossen sein? Mindere Geister freilich vermögen sich über den groben Anthropomorphismus sowenig wie über die grobe Erschleichung zu täuschen, aber der geistreiche Schriftsteller, der Genius wurde von vielen verstanden und gepriesen. Alle andere Spekulation versank gegen ihn in nichts.

Hätte Schopenhauer nur auf eigene Rechnung gesprochen, so möchte das hingehen; aber dieser Dogmatiker vom reinsten Wasser verkündete auch kritische, Kantische Lehre. Bei ihm fand sich die wahre Kritik, wie vordem schon bei Fichte; Kant hatte sich selbst nicht so ganz richtig verstanden. Schopenhauer vernichtete die von ihm angeblich verkündete Lehre durch Darstellung und Kritik für ein halbes Jahrhundert. Fast jede Darstellung hat seine ver-

zerrende Brille benützt, seine Kritik ist unzähligemal nachkritisiert worden. Und doch hat er schon durch die ungeheuerliche, empörende Anklage wegen der Auflagen sein Mißverständnis bewiesen.

Auch sonst machte er Schule. Wenn er im „Willen" das Ding an sich selbst erkennen konnte, was war da leichter, als das „Weltverständnis" mit anderen Gemütskräften herzustellen. Wer sähe und bewunderte nicht den Formenreichtum der Natur, die jede künstlerische Phantasie beschämt! Da treibt es und wirkt es in tausendfältiger Fülle gestaltend und bildend. Was können wir dahinter vermuten, wenn es nicht wie bei uns Einbildungskraft wäre? Schließlich stieg eine große Dunstsäule auf, in deren Nebel jedermann deutlich das Unbewußte — sonst eine Tatsache des inneren Sinnes — als metaphysisches Ungeheuer sehen konnte.

Unser „Weltverständnis" hat mit allen solchen letzten Lösungen eminente Fortschritte gemacht; jede Eintagsfliege verkündete es. Tageshistoriker standen mit dem Griffel der Geschichte zur Verewigung bereit, und man tat sich auf die bunte Mannigfaltigkeit, die natürliche Folge kritikloser Willkür, alles mögliche zugute. Wer aber wäre durch alle diese Anmaßungen um ein Haar klüger und wissender geworden? Würden denn nicht die Götter Griechenlands für solche Entdeckungen einen bequemen Leitfaden abgeben?

Nun ist es zweifellos richtig, daß jedem Denkenden die Frage nach dem Grunde und Zwecke dieser Welt kommt. Der geistigen Kultur war auch förderlich, daß bis auf Kant die Scheinkämpfe der Metaphysik sich immer erneuerten. Schließlich mußten sie notwendig einmal zu der Frage führen: Welchen erdenklichen Zweck mag diese rastlose Tätigkeit haben, woran liegt es, daß sie kein Ende findet? Dabei mußte sich endlich herausstellen, wo der Grund des Streites, wo die Mittel zu seiner Lösung zu finden waren.

Freilich widerstand der Kantischen Einsicht eine alte philosophische Gewohnheit. Philosophen, die im Jenseits zu schaffen sich berufen fühlen, brauchen ja von anderen nichts zu lernen. Ein Objekt stört sie nicht, das selbst zu

proteſtieren vermöchte. Immer finden ſich Bewunderer, die betört ſein wollen und ſich auch betören laſſen. Indeſſen verjähren ewige Rechte der Vernunft, die Einſicht und Wahrheit fordern, niemals. Das Herumſchweifen in Regionen, die dem Gedanken keinen Halt mehr geben, wird als das erkannt, was es iſt. Kein dogmatiſcher Metaphyſiker hat ſich jemals mit etwas anderem beſchäftigt als mit den Geſpinſten des eigenen Gehirns. Aber bei einer Einſicht, die über den Urſprung hyperboliſcher Objekte ins klare gekommen iſt, bleibt doch noch eine Frage: *Läßt ſich von den ſublimen Gegenſtänden, deren Idee die Vernunft ſelbſt aufnötigt, ſo gar nichts erkennen, ſollte dem Metaphyſiker nicht wenigſtens zu dichten und zu meinen geſtattet ſein, wo ehrliche Überzeugung zu behaupten den Mut nicht findet?*

Menſchliches Fürwahrhalten hat verſchiedene Stufen. Unſer Verhältnis zu Urteilen und Sätzen iſt nicht immer das gleiche; ebendeshalb iſt es wichtig, ſich über dieſe Unterſchiede Rechenſchaft zu geben. In der heutigen philoſophiſchen Literatur herrſcht ohnedies nach dieſer Richtung die größte Unbeſtimmtheit. Auch an der Beurteilung und Aburteilung Kants hat dieſe Unbeſtimmtheit einen Anteil. Oft ſind ihm, der ſehr ſcharf die eigene Stellung zu gewiſſen Urteilen unterſcheidet, Widerſprüche vorgeworfen worden, weil man nicht darauf achtete, in welcher Form Kant bejaht oder verneint, ob er etwas behauptet oder vielleicht bloß *annimmt*. Und doch gibt ſchon der Sprachgebrauch zuverläſſige Auskunft, ſo daß auch der gemeine Mann dieſelben Unterſchiede macht, die der Philoſoph niemals aus dem Auge verlieren ſollte. Die Sprache unterſcheidet bloße *Meinung* von ſicherem *Wiſſen* und beide vom *Glauben*.

Bevor wir dem Thema ſelbſt näher treten, verſtatten wir uns eine kurze Bemerkung über Wahrheit überhaupt. Die Philoſophen haben lange nach einem ſchlechthin *allgemeinen* Kennzeichen der Wahrheit geſucht. Ein ſolches Kriterium aber gibt es nicht, noch mehr, es kann nicht exi-

ſtieren. Das läßt ſich einſehen. Materiale Wahrheit beſteht in der Übereinſtimmung unſerer Ausſagen mit dem beſonderen Gegenſtande, der beurteilt wird. Weſentlich hängt alſo die Zuſtimmung anderer von dieſem beſonderen Gegenſtande ab; nur ſchließt das nicht aus, daß ſich gewiſſe Irrtümer ſchon erkennen laſſen, ehe ein Gegenſtand beſonderer Natur in Rückſicht gezogen worden iſt. Verſtöße gegen die Logik, gegen die Erkenntnislehre laſſen ſich bemerken, ohne daß wir uns an den Gegenſtand ſelbſt wenden müßten. Gibt es alſo kein allgemeines materiales Kennzeichen der Wahrheit, das gleichſam wie ein Zauberſpruch verwandt werden könnte, ſo gibt es doch allgemeine Regeln, Grundſätze, an denen wir alle Gedanken meſſen. Sie geben eine höchſte Inſtanz in allem Urteil und ſind mit völliger Gewißheit auszuſprechen und einzuſehen. Dieſe allgemeinen Regeln ſind eben bloß formaler Natur, und ihr Inbegriff iſt nichts anderes als reine Vernunft ſelbſt, die nur auf den Gedanken oder auf die Möglichkeit ſich richtet, durch ihn überhaupt ein Objekt zu denken. Vernunft iſt der letzte Maßſtab bei jedem Urteil, und dieſer Maßſtab iſt nicht ungewiß oder zweifelhaft.

Von dem beſonderen Objekt abzuſehen, gehört zu den Fähigkeiten der menſchlichen Vernunft, die ſich in der Unterſuchung tatſächlich von allem befreien läßt, was materiale und empiriſche Wahrheit ausmacht. Wofern jeder empiriſche Inhalt aus der Erkenntnis abgeſchieden wird, ſo bleibt nichts anderes als die Leiſtung des eigenen Erkenntnisvermögens in formalen Elementen übrig. Kein Vernünftiger zweifelt daran, daß ſich Widerſprechendes unwahr iſt, daß $2 \times 2 = 4$ iſt und daß alles Zufällige ſeine Urſache hat. Solche Sätze ſagen nichts über beſtimmte Objekte aus; ſie beziehen ſich aber auf mögliche Gedanken und Objekte und entſtammen der Vernunft, die ſich ſelbſt aus unſeren Gedanken und auch aus dem, was ihnen an Inhalt innewohnt, abſcheiden und die ſich für ſich ſelbſt unterſuchen läßt.

Nur die Philoſophen wagen ſich zuweilen auch an ſolche Kennzeichen der Wahrheit heran, wobei ſie zugleich

einem historischen und philosophischen Irrtume anheimfallen. Denn philosophische, vernünftige Skepsis hat sich niemals dem richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erfahrung entgegengestellt. Nur den Anmaßungen gegenüber, die sich in ein luftleeres Gebiet jenseits der Grenzen wagten, hat sie sich mit Recht zweifelnd verhalten. Vernünftiger Zweifel richtete sich gegen Systeme, die sich gegenseitig bestritten, und doch zuletzt auf Vernunft gegründet zu sein vorgaben.

So gewiß nun auch unser Fürwahrhalten in formalen, den besonderen Inhalt gar nicht berührenden Fragen trotz des Streites der Philosophen ist, dieselbe Gewißheit ist uns nicht überall beschieden. Im Gegenteil haftet unserer Einsicht nicht selten ein Mangel an, der in der Regel in dem Augenblicke eintritt, wo wir uns nicht bloß mit der Vernunft selbst, sondern mit einem Inhalt aus der Wirklichkeit beschäftigen. Nicht immer gelingt es, ein Urteil so bestimmt und sicher zu fällen, daß wir selbst völlig von seiner Wahrheit überzeugt wären, oder daß wir andere zu überzeugen vermöchten. In solchen Fällen sind die Gründe des Urteils subjektiv und objektiv unzureichend, so daß an die Stelle des Wissens die bloße *Meinung* tritt. Wo die bloße Meinung sich durch bloß subjektive Gründe zu vollkommener Überzeugung steigert, da kennzeichnen wir durch den Ausdruck des *Glaubens* ein Fürwahrhalten, dem es an ausreichenden *objektiven* Gründen fehlt. Wissen und Behaupten aber verlangen vollkommene Gründe; denn sie erheben den Anspruch auf allgemeine Beistimmung. Die Aussage soll vom einzelnen Subjekt unabhängig sein und für jedermann gelten.

An den meisten unserer Erfahrungsurteile, die aus dem alltäglichen Leben stammen, zweifelt kein vernünftiger Mensch; sie sind einmal subjektiv gewährleistet durch Vernunft, objektiv durch den Gegenstand, der vernünftig beurteilt wird. Ihre Möglichkeit ist, wie Kant gezeigt hat, dadurch einzusehen, daß der Verstand gegebenen *Vorstellungen* durch seine Funktionen ein Objekt setzen kann. Jedermann vermag bei sich festzustellen, daß er seine Ob-

jekte nur durch Vorstellungen erkennen kann, und jedermann vermag nach einiger Übung festzustellen, welche Tätigkeit dabei vom erkennenden Verstande geleistet wird. Kant hat das Geheimnis bloßgelegt, das in objektiven Bestimmungen liegt, die doch nur auf Grund von Vorstellungen getroffen werden können. In vielen Fällen aber lassen wir notgedrungen anderen Möglichkeiten noch einen Spielraum, so daß wir nur eine *Meinung* vertreten dürfen, wo wir es dann anderen überlassen müssen, sie sich anzueignen oder nicht.

Die Stufenfolge bei allem Erkennen geht von bloßen *Meinungen*, sei es zum *Wissen* oder zum *Glauben*. Zunächst bildet sich der Forscher, der es auf Wahrheit abgesehen hat, eine Meinung, ein Vorurteil im guten Sinne. Nach dieser Meinung, die vielfach bloße Idee ist, stellt er seine Untersuchungen an, um sie durch Beispiele zu verifizieren oder sich davon zu überzeugen, daß sie irrig war. Ebenso verfährt der Richter, der sich von einer vorgefaßten Meinung unter Umständen erst freizumachen hat, ehe er sein Urteil fällt. Wir wollen hier nicht von den vielen Mängeln reden, die den Aussagen anhaften, wo man bloße Meinung für Wissen ausgibt. Auch von der falschen Bescheidenheit wollen wir schweigen, die unter Umständen sicheres Wissen für bloße Meinung hält. Sie führt schließlich zu dem skeptischen Urnebel, in dem Alles und Nichts verborgen liegt. Unsere Prüfung soll sich allgemein halten, von Einzelheiten absehen, um zu der sicheren Unterscheidung anzuleiten, ob wir gegebenenfalls etwas *wissen* oder nur *meinen*.

Wir haben oben bemerkt, daß erst bei Würdigung des empirisch *Wirklichen* (im Gegensatze zum bloß Formalen des Erkenntnisvermögens) für uns Zweifel über verschiedene Möglichkeiten auftreten. Wäre wirklich die Erkenntnis auf *selbstgeschaffene* Objekte angewiesen, so könnten wir der Bemühung überhoben sein, uns erst im Gegebenen mit verschiedenen Möglichkeiten zu plagen, die selbst in der Mathematik als einer sinnlich bedingten Wissenschaft ihre Rolle spielen. Hier indes ist Gewißheit möglich, in der

Physik aber haben wir ein Gebiet, auf dem Meinungen herrschen und auch miteinander um den Sieg der Wahrheit ringen dürfen. Freilich der Kausalsatz, der Satz von der Beharrung der Substanz und ähnliche Sätze sind hier niemals Gegenstand des Streits; sie sind ja notwendige Voraussetzungen der Physik und kommen in der physikalischen Untersuchung selbst niemals in Frage.

Aber wo es sich um die Anwendung dieser Grundgesetze handelt, da geraten wir oft in Zweifel. Dann erwarten wir, daß schließlich das Objekt der Erfahrung allgemeine Einstimmung bewirkt. So nimmt der Physiker an, daß der Äther mit den Erscheinungen des Lichts, der Wärme und der Elektrizität im Zusammenhange stehe. Der Physiker behauptet diesen Stoff, in dem sich Wellenbewegungen vollziehen können, nur hypothetisch als existierend; der Äther mit seinen Undulationen ist eine Sache der Meinung. Alle prüfenden Versuche der Annahme bringen zwar objektive Gründe ihrer Wahrheit; kein Mensch vermag aber alle Konsequenzen der Voraussetzung zu übersehen.

Die Möglichkeit der Hypothese selbst beruht nicht auf dem Verstande, der nur Erscheinungen buchstabiert, sondern auf der Vernunft im engeren Sinne, die in die Handlungen des Verstandes systematische Einheit zu bringen anrät. Der Physiker versucht viele Erscheinungen auf ein Prinzip zu bringen; erst analysiert er die einzelnen Tatsachen, um sie später nach synthetischer Methode von Prinzipien wieder ableiten zu können. Man spricht dann von einer „Theorie", die in beständiger Wechselwirkung mit der Einzelforschung geprüft und ausgebildet wird.

Die Korpuskulartheorie des Lichts, in dem man früher die Ausströmung eines Stoffs, des Lichtstoffs, vermutete, ist von der Ätherhypothese abgelöst worden, als gewisse Erscheinungen der Interferenz sich mit der Annahme eines Lichtstoffs nicht mehr verträglich erwiesen hatten; ebenso denkbar ist, daß auch die neue Annahme durch Erscheinungen widerlegt wird. Wo wir, wie im vorliegenden Falle, aus der Richtigkeit der Folgen, die mit der Erfahrung übereinstimmen, auf die

Wahrheit der Annahme schließen, da stellen objektive Gründe niemals vollkommene Einsicht in die Wahrheit her. Eine falsche Folge stürzt die Annahme; Hilfshypothesen, die sodann versucht werden, vermögen sie auf die Dauer nicht zu halten; jede Hilfshypothese diskreditiert die ganze Annahme.

Freilich pflegen bei solchen Annahmen Einzelne und auch die Gesamtheit der Forscher einen anderen Grad des Fürwahrhaltens an die Stelle der Meinung treten zu lassen. Subjektive Gründe vereinigen sich mit objektiven und steigern das Fürwahrhalten bis zur Überzeugung, so daß die bloße Meinung in einen Glauben übergeht. Eigentlich hat dieser Grad der Gewißheit aber sein Gebiet da, wo ein Wissen vollkommen ausgeschlossen und die Überzeugung lediglich auf subjektive, wenn auch allgemein menschliche, vernünftige Gründe angewiesen ist. Tatsächlich indessen glaubt auch der Naturforscher gar nicht selten an die vollkommene Wahrheit seiner Hypothesen, obwohl er weder für sich selbst noch für andere einen vollkommenen Beweis ihrer Wahrheit zu führen imstande wäre. Ein solcher Beweis müßte von den Gründen auf die Wahrheit der Folgen schließen und nicht umgekehrt. Auf solchem starken Glauben beruhen viele und scharfe Kämpfe, die ihren verbitternden Charakter durch den Streit subjektiver Gründe erhalten. Personen streiten hier miteinander, nicht die Sachen. Alle Künste der Überredung müssen aufgeboten werden, eben weil durch das Objekt selbst Einstimmigkeit nicht hergestellt werden kann.

Von dieser Art sind z. B. viele Streitigkeiten um die Darwinsche Hypothese. Niemals können die sich hierbei gegenüberstehenden Parteien die Wahrheit ihrer Annahmen vollständig beweisen. Würden sie genauer prüfen, so würden sie auch bemerken, daß sie sich im Grunde um ein lediglich subjektives Prinzip der Forschung streiten. Von den Gegnern geht der eine von der Maxime aus, Verwandtschaft und Verbindung in der Mannigfaltigkeit der organischen Natur zu untersuchen, der andere richtet seinen Blick auf die trennenden Unterschiede. Beide Prinzipien sind völlig

gleichberechtigt, aber sie werden dann widersprechend, wenn sie in objektive Behauptungen verwandelt werden.

Darwins Hypothese kann unmöglich über den Charakter einer bloßen Meinungssache jemals hinausgelangen. Ihre Vertreter, meist systematische und spekulative Köpfe, verwechseln das subjektive Interesse der Vernunft an der Einheit in der Mannigfaltigkeit mit der Erkenntnis des Objekts; sie unterliegen der Hauptquelle alles Irrtums, Subjektives als objektiv zu behaupten, während sie völlig im Rechte sind, soweit sie den Naturerscheinungen, sei es nach der Idee der Entwicklung, sei es nach der Idee der Affinität, der Verwandtschaft aller Organismen, in ihren Untersuchungen nachgehen.

Kants Behauptungen über das „durch Bonnet trefflich aufgestutzte Gesetz der kontinuierlichen Stufenleiter der Geschöpfe" werden deshalb niemals widerlegt werden: „Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns die Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit auseinander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, daß auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muß, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden) als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Prinzip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Prinzip der Vernunft; welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen."

Nebenbei einige Bemerkungen über die sogenannte „biologische Weltanschauung" unserer Tage. Dieser Begriff ist noch nebelhafter, als der der „Weltanschauung" überhaupt, unter dem jedermann versteht, was ihm beliebt. Für das moralische Bewußtsein, für einen vernünftigen Re-

ligionsglauben ist es völlig gleichgültig, wie Organismen bei den streitenden Parteien beurteilt werden, von denen eine jede gleich „biologisch" ist. Wo sich aber die Naturforschung den ehrwürdigen Worten der Genesis entgegenstellt, da ist sie rückständig. Ist es denn minder naiv, gegen diese geschichtliche Wahrheit der Bibelerzählung wissenschaftlich zu polemisieren, als sie buchstäblich zu glauben? In der Schöpfungsgeschichte spricht ein Dichter, kein Historiker; sie erhebt sich über allen wissenschaftlichen Streit. Natürliche Erklärungen suchen jener elementaren Poesie den Zauber zu nehmen; es gibt keinen törichteren Rationalismus, aber diese Torheit wird von den Männern der Wissenschaft weit übertroffen, die eigene Hirngespinste als wissenschaftliche Wahrheit den Worten der Schrift entgegenstellen.

Als ob es nicht ansprechender wäre, in freier Phantasie einen „Anfang" zu erdichten, wird eine dürre wissenschaftliche Terminologie zu „Theorien" mißbraucht, in denen menschlicher Unverstand sich spiegelt. Heute existiert kein Naturforscher, der aus mechanistischen Prinzipien allein den Organismus erklären kann; es wird niemals einer auftreten, der dieser Aufgabe gewachsen wäre. Sie ist vermessen und beweist, daß jedes Nachdenken über eigene Kräfte im Vergleich mit denen der Natur fehlt.

Häckel unterscheidet Kant I, der die Theorie des Himmels schrieb, und Kant II, der sie wieder verleugnete. Welcher Mißverstand! „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen." Gewiß, Kant hat dies Wort gesprochen; aber er sah ja klar ein, was er von der Wirklichkeit als Datum, als „Urphänomen", hinnehmen mußte und was er an ihrer von uns erkannten Natur a priori einsehen und restlos verstehen konnte. Kant setzt in dem Worte die Materie mit ihren Kräften als gegeben voraus; die Frage für eine „Weltanschauung" fängt da erst an. Am empirisch Gegebenen hat die Einsicht eine Schranke, von Leibniz an hat das die deutsche rationalistische Schule gewußt. Kirchhoffs berühmtes Wort von der Mechanik, die in letzter Linie nur beschreiben könne, stimmt in diese Überzeugung mit gutem Grunde ein, und der verstorbene

Mathematiker Kummer pflegte in seinen Vorlesungen über Mechanik scherzend zu sagen: Die Konstanten im Weltall hat der liebe Gott bestimmt.

Aber Kant I, dem Häckel doch geneigt zu sein scheint, fügt seinen Ausführungen in der Theorie des Himmels noch hinzu: Niemand vermag zu sagen: „Gebt mir Materie, ich will euch zeigen wie eine Raupe erzeuget werden könne." Den Kosmos aus der Materie und ihren Kräften zu entwickeln, das war gegen dies Problem Kinderspiel. Durch die Organismen sind die Grenzen menschlicher Kunst so deutlich, wie irgendwo, vorgezeichnet; es wäre menschlicher Aberwitz, der sich einer Einsicht in das Entstehen des Organischen aus dem Unorganischen vermessen wollte. Es gibt keine „biologische" Weltanschauung, wie es keine „energetische" oder „kausale" gibt. Will man hier eine Richtung charakterisieren, so muß der Philosoph in den allgemeinsten Prinzipien unterscheiden.

Teleologie und Mechanismus, das sind charakteristische Gegensätze, aber auch bei ihnen schwindet jeder Widerspruch, wofern man einsieht, woher diese Prinzipien stammen. Die Philosophen kämpfen hier immer gegen die eigene Vernunft, die beide Auffassungen notwendig hervorbringt, ohne daß sie durch mangelnde Urteilskraft mißbraucht werden müßten. Der Naturforscher hat ganz recht, sich die Einmischung übernatürlicher Prinzipien in seine Arbeit zu verbitten; der Teleologie aber kann er selbst nicht entraten. Kampf ums Dasein, Anpassung, Vererbung, das sind als Mittel, deren sich die Natur zu bestimmten Zwecken bedient, teleologische Prinzipien; sie wären überflüssig, wenn der Forscher die beurteilten Erscheinungen mechanisch erklären könnte.

Eine vollkommen falsche Schätzung der biologischen Forschung hat übrigens auch zu dem grandiosen Irrtum geführt, von ihr erkenntniskritische Aufschlüsse zu erwarten. Solcher Unsinn hat in der Vergangenheit schwerlich seines Gleichen. Über Grundkräfte des Gemüts scheint gar nicht mehr nachgedacht zu werden. An ihrer Unbegreiflichkeit scheitert aller menschliche Vorwitz, soviel „Geschwätz" sich auch an solche „Probleme" anknüpfen läßt. Erkenntnislehre aber, Kritik

im Sinne ihres ersten Urhebers, lehrt die Grenzen reiner Vernunft kennen, indem sie zeigt, wieweit sich die Realität der eigenen Funktionen, die Bewahrheitung der im Verstande entspringenden Begriffe und Urteile, nachweisen und strikt einsehen läßt. Das ist durch empirische Forschung, die keine Grenzen kennt, unmöglich. Je weiter sie sich aber ausdehnt, um so geringer wird ihr das erreichbare Gebiet im Verhältnis zum Ganzen erscheinen, um so eher wird sich einsehen lassen, daß in der kurzen Zeit, die zwischen dem Verfasser der Genesis und Häckel liegt, ein Fortschritt nicht möglich war, der den Schleier hätte um das kleinste Maß lüpfen können. Im Gegenteil mochte wohl jener mancherlei empirisch wissen, was wir heutzutage mühsam erst erschließen müssen. Daß jener sich auf Details nicht einließ, sondern im großen dichtete oder Erdichtetes erzählte, macht seiner Einsicht alle Ehre.

Wir kehren zu unserem Thema zurück. Ist das Gebiet empirischer Arbeit im Grunde nur für das Wissen, im Vorbereitungs- und Übergangsstadium der Erkenntnisse für Sachen der Meinung geöffnet, so liegen die eigentlichen Fragen des Glaubens in der praktischen Vernunft. Indessen verlangt das Leben sehr oft, daß der Mensch vorgesetzten Zwecken gemäß handle, wenn ihn auch nur objektiv unzureichende Gründe leiten. In solchen Fällen läßt sich von einem „pragmatischen" Glauben sprechen. Wenn der Arzt Verordnungen gegen ein inneres Leiden gibt, das nicht sicher zu diagnostizieren ist, so verbindet er den Glauben an den objektiven, seiner Diagnose gemäßen Tatbestand mit dem Glauben an die Wirksamkeit seines Mittels. Seine Kenntnis reicht also objektiv weder nach der einen, noch nach der anderen Seite aus. In vielen Fällen weiß er über den Grund und die Natur des Leidens nichts Sicheres, ebensoviel oder -sowenig über die Wirkung des Mittels, die also aus doppelten Gründen zweifelhaft bleibt. Aber der Arzt darf sein Urteil unter Umständen nicht aufschieben, wofern er nicht größeren Gefahren einen Spielraum geben will. So verfährt er nach subjektiver Überzeugung, ein anderer Arzt möchte vielleicht anders geurteilt haben.

Diese ärztliche Praxis wird leicht gefährlich, wenn sich der Arzt als Sachverständiger vor Gericht äußert. Hier soll er nicht sagen, was er glaubt, sondern was er weiß. Und doch haben wir in Prozessen erlebt, daß der Glaube an Stelle des Wissens gesprochen hat. Nur objektive Gründe sollen das Urteil des Richters bestimmen. Aus diesem Grunde ist auch das Geschworenengericht eine sehr notwendige Einrichtung, weil hier die Unabhängigkeit des Laien-Urteils den Angeklagten vor den Vorurteilen bewahrt, die sich beim Berufsrichter einstellen können. Gerade die Praxis in kriminellen Angelegenheiten verführt, nach charakteristischen Merkmalen, nach einer Induktion aus vielen Beispielen ein schnelles Urteil zu fällen. Geschworene aber sehen wesentlich nur den einzelnen Fall. Wenn sie, wie zuweilen geschehen mag, irren, so neigt sich der Ausschlag auf die Seite geringerer Gefahr. Es ist besser, wenn zehn Schuldige dem irdischen Gericht entschlüpfen, als wenn ein Unschuldiger zu Unrecht verurteilt wird.

Fast allen Berufsarten pflegen ähnliche Vorurteile anzuhaften. Selbst beim Mathematiker — nicht in der Mathematik selbst — ist unter Umständen das Berufsvorurteil zu bekämpfen; er räumt nicht selten der berechneten Größe und Zahl ein falsches Gewicht ein, wo die bei der Rechnung ganz außer acht gelassenen Momente einen Hauptanteil am Geschehen haben. Bei den Philosophen sind Vorurteile heute die Regel, wo sie sich bemühen, eine völlig subjektive Unsicherheit in der Beurteilung allgemein zu machen. In den Fragen, die Kant kritisch gelöst hat, ist eine vollkommene Einsicht möglich; sie scheiden eben das Gebiet objektiver und subjektiver Beurteilung durch ein unfehlbares Kriterium: Einheit und Zusammenhang der Erfahrung. Der Mensch kann den Traum vom Wachsein unterscheiden und hat hier nicht mehr nötig, als sich seine eigenen Leistungen in der Erkenntnis zum Bewußtsein zu bringen. Ihre objektive Realität läßt sich dann auf keine andere Weise zur Einsicht bringen, als daß gezeigt wird, wie sie die Bedingungen dafür sind, Objekte zu erkennen, wenngleich wir zu der Bestimmung von Objekten

nur auf Merkmale angewiesen sind, die uns in den Sinnen, durch Vorstellungen gegeben werden können.

Ganz anders als mit dem „pragmatischen" Glauben ist es mit dem „praktischen" Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele bewandt, der aus moralischen Gründen in menschlicher Vernunft entsteht. Wie bekannt, untersucht der Philosoph unabhängig von historischen Überlieferungen, deren Bedeutung für den einzelnen Menschen eine zufällige, von Geburt und Erziehung abhängige ist. Theoretische und praktische Vernunft werden um der Untersuchung willen getrennt, obwohl sie sich in dem Anspruch auf Wahrheit vereinigen. Niemand würde etwas glauben können, was die auf Erkenntnis von Gegenständen gerichtete Vernunft zu bestreiten ein Recht hätte, und niemand würde etwas zu glauben ein Recht haben, wo er sich nur auf Gedanken stützt, die keinen Widerspruch enthalten. Von der bloßen Möglichkeit geht kein Schluß auf die Wirklichkeit, das war ein von der Metaphysik längst erkannter Satz. Nun weiß objektiv kein Mensch etwas von Gegenständen, auf die jene Ideen gerichtet sind; für ihn ist in unauflösliches Dunkel alles verhüllt, was sich etwa jenseits dieser irdischen Welt befindet. In dem Boden der Wirklichkeit wurzeln unsere Meinungen, die in ein Wissen übergehen können; für den bescheidenen Ausdruck des Glaubens aber ist das Bewußtsein bestimmend, daß der Mensch ausreichende objektive Gründe niemals finden kann. Es versteht sich auch fast von selbst, daß sich auf Meinungen jener Glaube nicht gründen dürfe, da sie immer dem Gegenteil noch Spielraum einräumen.

Betrachten wir jene Ideen nur als Ideen, so haben wir es nur mit Geschöpfen unserer eigenen Vernunft zu tun. Die Gedanken von Gott, einer einfachen, immateriellen, unzerstörbaren Seele kommen der Vernunft notwendig. Auch in der Wissenschaft haben sie eine vernünftige Bedeutung als subjektive Maximen der Forschung. Als solche werden sie auch von keinem Forscher verleugnet, obwohl es vielen an dem deutlichen Bewußtsein fehlt, daß man sie selbst beständig anwendet. Wer Ordnung in seine

Erkenntniſſe bringen will, kann an die äußere und innere Natur nicht anders herantreten, als daß dort ſyſtematiſche, hier eine vollſtändige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte herrſchend vorausgeſetzt wird. Nach menſchlicher Vernunft kann man ſich auch jene ſyſtematiſche Einheit nicht anders als durch eine höchſte Intelligenz, die Einheit aller Gemütskräfte nicht anders als durch das Obwalten einer einfachen (unteilbaren, nicht zuſammengeſetzten) Subſtanz begreiflich machen.

Nichtsdeſtoweniger kann kein Menſch die objektive Realität dieſer Gedanken erhärten. Sie ſind notwendige Prinzipien unſerer *Beurteilung*, nicht aber Prinzipien, die vom *Gegenſtand* geltend zu machen wären. Das gibt einen fundamentalen Unterſchied, durch den die kritiſche Philoſophie in das dunkle Gebiet der Metaphyſik ſoviel Licht hat einſtrömen laſſen, als zur völligen Selbſterkenntnis notwendig iſt. Etwas nach Geſichtspunkten *beurteilen*, die jeder Reflexion von der Vernunft aufgenötigt werden, oder zu *behaupten*, daß dieſer Beurteilung auch ein Gegenſtand entſpreche, der ihr gemäß iſt, das iſt ein ſcharfer Unterſchied.

Ganz von ſelbſt verſteht ſich, daß alles, was erkannt und in beſtimmter Weiſe erkannt wird, auch als Folge eines jenſeitigen Grundes gedacht werden muß. Nur läßt ſich über dieſen Grund objektiv nichts behaupten. So ſagt denn auch z. B. die „Identität von Denken und Sein" gar nichts, ſie erklärt ſowenig wie jede andere Erſchleichung. Mit den Ideen verbindet ſich freilich jene Täuſchung, die Kant durch eine unvergleichliche Analogie deutlich zu machen verſucht. Wie die reflektierten Strahlen eines Spiegels ſcheinen die Ideen vom Objekte ſelbſt herzurühren. Trotz aller Kritik bleibt dieſe Täuſchung, wie die des Spiegels, beſtehen, aber ſie läßt ſich erkennen, ſo daß man nicht mehr von ihr betrogen wird.

Dieſe der Vernunft entſpringenden Ideen ſtreben nach der Totalität und Einheit in der Erkenntnis der Objekte; ſie führen den erkennenden Verſtand über den unmittelbar gegebenen Teil der geſamten Erfahrung auch auf Gegen-

stände, die uns, wie z. B. die Entwickelung unseres Planeten, die Entwickelung der Organismen, im Rücken liegen. Wie der Verstand Einheit in die Anschauungen bringt, so bewirkt die Vernunft Einheit in den Erkenntnissen des Verstandes. Sehr leicht lassen sich auf diese Weise seine Begriffe und Ideen voneinander unterscheiden. Auch bei dieser Leistung der Vernunft als einer Leiterin des Verstandes ist nur nötig, sich zum Bewußtsein zu bringen, was alltäglich von uns geübt wird. Dann lassen sich die Ansprüche dogmatischer Metaphysik als maßlose einsehen; kein Vernünftiger wird mehr begehren, als die größtmögliche und äußerste Erweiterung unseres irdischen Horizonts. Für das Wissen kommt den Ideen eine objektive Bedeutung nicht zu; sie haben hier nicht die Qualität einer Hypothese, die uns entferntere Objekte durch einen Vergleich mit näheren verständlich machen könnte. Sie erklären nichts im besonderen; wohl aber birgt jene Täuschung die Gefahr in sich, den Verstand durch vermeintliche Einsicht in Ruhestand zu versetzen. Wer in den Vernunftideen Gegenstände beurteilt, durch die Erfahrung erklärt werden soll, gebraucht sie nach den Prinzipien einer trägen Vernunft, die den Verstand von seiner weiteren Arbeit suspendiert, oder einer verkehrten Vernunft, die vorwegnimmt, was erst zu zeigen ist. Durch die unbegreifliche Gottheit läßt sich nichts erklären, von ihrer unerforschlichen Weisheit läßt sich nichts ableiten.

Also bieten die sublimen Objekte dem Wissen selbst ein relativ geringes Interesse. Könnten wir ihre Existenz wirklich erhärten, so würden wir doch von der bescheidenen Arbeit des Verstandes nicht entbunden werden. Freilich beunruhigen unausrottbare Wünsche nach Entschleierung des Rätsels jedes Menschen Brust, aber sie sind von der Vernunft zu beschwichtigen. Kein wahrhaftes Bedürfnis für irgendwelche Zwecke der Wissenschaft nötigt, sich um chimärische Erkenntnis zu bemühen. Auf theoretischem, spekulativem Gebiet bleibt uns wirklich nur ein Weg offen. Wo das Rätsel in der Vernunft entspringt, da liegt für uns auch die

einzige Möglichkeit einer Lösung. Jener täuschende Schein verliert seine Pein, nachdem er von der Vernunft völlig aufgedeckt worden ist. Von der Sisyphusarbeit einer dogmatischen Metaphysik ist für alle Zeit entbunden, wer den Kantischen Gedanken zu folgen imstande ist. Auch bei Kantischer Lehre handelt es sich um eine Überlieferung, um historisch Gegebenes, aber sie unterscheidet sich von jeder überlieferten Metaphysik dadurch, daß man nicht bloß ihren Gedanken folgen kann, sondern daß sie auch als wahr einzusehen sind.

Tritt der Mensch vom theoretischen auf das Gebiet der Moral über, so liegt die Frage wesentlich anders. Hier leitet ein wahrhaftes subjektives Vernunftbedürfnis zum Glauben an Gott hin. Mag dieser Glaube immerhin auch auf das Theoretische zurückwirken und zu wahrhafter Bescheidenheit des Naturforschers führen, so ist doch dafür zu sorgen, daß dies Gebiet vor den spekulativen, dogmatischen Grübeleien durch Kritik beschützt und bewahrt bleibt. Auf dem Gebiete der Moral handelt es sich nicht um bloße Meinungen; unausweichliche subjektiv-menschliche Gründe fordern von dieser Welt einen vernünftigen Zweck. Wir fragen hier nach dem letzten Zweck, der nicht wieder durch andere Zwecke bedingt ist; denn wir sind hier in der Region des Absoluten.

Schon Aristoteles unterschied zwischen den Eigenschaften des guten Bürgers und des guten Menschen. Dort entscheiden die bedingten Zwecke des bürgerlichen Gemeinwesens, hier weist die Idee auf eine höhere Gemeinschaft aller vernünftigen Wesen hin. Wir fordern einen unendlichen Fortschritt zum Guten im Sinne eines Reiches, in dem nur ein Oberhaupt als Gottheit anerkannt wird. Glaube bedeutet uns auf seinem eigentlichen Gebiet und so auch bei diesem Gedanken die Notwendigkeit, die objektive Realität eines Begriffes vom höchsten Gute wenn nicht strikt zu beweisen, so doch anzunehmen. Das ist ein Fürwahrhalten, das sich auf Zwecke gründet, die jeder Mensch mit seinen Handlungen verbindet, soweit er seinen Willen dem Pflichtbegriffe unterordnet. Jeder Mensch kann

dieſer moraliſchen Gewißheit innewerden, wenn er ſich nur ſelbſt verſteht. Über den Begriff der moraliſchen Gewißheit war man vor Kant ſchon völlig im klaren. Sie tritt ein, wo alle Gründe (wie hier auf ſittlichem Gebiet) für die Wahrheit, keiner aber dawider ſpricht, während doch die Denkbarkeit des Gegenteils nicht beſtritten werden kann. Für die Ausübung der Pflicht müſſen wir mit dieſer Gewißheit zufrieden ſein.

Iſt denn aber, ſo wird gefragt werden, das Bewußtſein einer ſolchen Forderung Bedingung dafür, daß der Menſch ſich überhaupt betätigen und daß er ſittlich handeln könne? Niemand vermöchte dieſe Frage zu bejahen. Unzweifelhaft aber iſt folgendes. Der Menſch iſt durch Vernunft genötigt, nach Zwecken ſeine Entſcheidungen zu treffen; ſo gelangt er zu der Idee, daß der Kampf zwiſchen Pflicht und Neigung, zwiſchen moraliſcher Vernunft und ſinnlicher Natur einen Zweck haben müſſe, daß er nicht vergeblich kämpfe. Als Leitſtern aller ſeiner Handlungen wohnt ihm ein Ideal inne; er verlangt, er fordert, daß dieſes Ideal realiſierbar ſein müſſe. In dieſer Welt aber findet er das höchſte Gut, das Urbild, durch das der ſittlich handelnde Menſch ſeinen Willen nachſtrebend beſtimmt, nicht. Für das Erkennen iſt hier gar kein Objekt, keine reale Handhabe gegeben; die *Wirklichkeit* dieſes Ideals iſt alſo nur Glaubensſache, die ſubjektiver Notwendigkeit entſpringt.

In der moraliſchen und in der theoretiſchen Betrachtung ſind die Verhältniſſe in eigentümlicher Weiſe umgekehrt. Beim Erkennen iſt die Erfahrung der Boden der Wahrheit, in der Moral iſt ſie der Urſprung des Irrtums. *) Erfahrung entſcheidet nur im Theoretiſchen, im Praktiſchen *darf* ſich niemand auf ſie berufen. Noch niemand hat ſich dadurch vor anderen, geſchweige vor ſich ſelbſt damit

*) Die Empiriker verwechſeln hier immer zweierlei. Auch die Moral bezieht ſich nur auf Geſetze, die auf dem Boden der Erfahrung befolgt werden ſollen, aber die Moral ſelbſt aus der Erfahrung *abzuleiten*, iſt ebenſo unmöglich, wie die Ableitung und Begründung der Grundgeſetze des Verſtandes aus dieſer Quelle.

rechtfertigen können, daß zu allen Zeiten gelogen, gestohlen oder gemordet worden ist. Fehlt es nicht an Tatsachen, die den Menschen in der Ausübung einer erhabenen sittlichen Anlage zeigen, so ist doch die Erfahrung immer unendlich weit von jenem Urbilde entfernt. Nicht was geschieht oder geschehen ist, gibt den Maßstab; denn dieser liegt in der Vernunft selbst. Der Mensch aber müßte die Tiere beneiden, der in den Gesetzen der praktischen Vernunft seine höhere Bestimmung nicht erkennen möchte.

Nur gebieten läßt sich dieser moralische Glaube nicht; er läßt sich auch nicht durch Gründe objektiv erzwingen; denn er wurzelt selbst in der Freiheit. Vernünftige Gesetze legt sich der Mensch selber auf; seine Vernunft muß er als autonom erkennen. Es darf hier keine fremde, außer der Vernunft liegende Bestimmung anerkannt werden, weil jede Heteronomie den Begriff der Pflicht, wie er tatsächlich unter Menschen anerkannt wird, verringert. Häufig wird die Pflicht nicht erfüllt; ihrem Begriffe tut das keinen Abbruch. Das Gute soll um seiner selbst willen getan werden. Alle Mittel der Erziehung sind aufzubieten, diese auf freie, sittliche Betätigung gerichteten Gedanken an die Seele zu bringen, der Glaube aber läßt sich hier wohl erwecken, nicht aber durch Argumente aufnötigen: „Ich kann also nur sagen," heißt es bei Kant, „ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genötigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann dazu keinen anderen durch Gründe nötigen (der Glaube ist frei)."

So viele Stützen dem Glauben aus der Weisheit und Zweckmäßigkeit erwachsen, die unser bewunderndes Auge vor sich ausgebreitet sieht, so ist er doch aus der praktischen Vernunft gezogen. Frei bekennt der Mensch die Verantwortlichkeit vor sich selbst als die Verantwortlichkeit vor einem höchsten Richter; er kann die Hoffnung niemals aufgeben, mit getreuer Pflichterfüllung auch der Glückseligkeit würdig zu werden. Solch' Glaube bringt nichts ein, sondern er kostet etwas.

Kant läutert frühere Auffassungen von allem fremden,

von außerhalb wirkenden Einfluß und ſcheut ſich nicht, auch Gebote Gottes hierzu zu rechnen. Sich ſelbſt gibt der Menſch das Geſetz, und weil es ſo iſt, erkennt er es als göttliches an. Auf Erden iſt menſchliche Vernunft die einzige Richtſchnur. Kant knüpft hier an die alten griechiſchen Lehren der Moral an, die er ihres renommiſtiſchen Zuges entkleidet; er bringt menſchliche Würde zu ſicherem Bewußtſein. Der Menſch wird ſeiner Erhabenheit gegenüber dem Lockruf der Neigungen und gegenüber der rohen Gewalt der Natur inne. Vor dem Auge der Vernunft verliert die Natur ihre Schrecken; frei neigt ſich das Gemüt vor der Gottheit, in der es alle Weisheit, Macht, Güte und Gerechtigkeit und den Schöpfer Himmels und der Erden gläubig verehrt.

Ein Wort noch über den Spott des Realiſten, der wider dieſe idealiſtiſche Auffaſſung auf die Erfahrung mit Fingern hinweiſt — da iſt ja alles ſo ganz anders, als es ſich der Ideologe träumen läßt. Gerade dieſe Tatſache aber iſt der Ausgangspunkt jener vernünftigen Überlegungen. Normen des ſittlichen Lebens laſſen ſich aus der Erfahrung nicht ziehen. Wie kommt es, daß wir von den Menſchen ſo oft verlangen, daß ſie ganz anders hätten ſein ſollen, als ſie ſind? Determinismus und Fatalismus legen die Hände in den Schoß — das wird ſchon alles, wie es vorher beſtimmt war. Jene Kluft zwiſchen Ideal und Wirklichkeit gibt eine ewige Aufgabe; es iſt die vornehmſte der Philoſophie, das Ideal in ſeiner ganzen Reinheit zu bewahren. Wer wollte die Grenze beſtimmen, wo ein höchſter Grad der Sittlichkeit in der Menſchheit erreicht wäre? Der Spott des Realiſten fällt auf ihn ſelbſt zurück. Welchen ganz anderen Anblick möchte ſchon heute die Wirklichkeit zeigen, wenn nur immer der Wille in der Menſchheit recht gerichtet und im Guten gefeſtigt worden wäre?

Worauf ruht alſo der Kantiſche Glaube? Kant hat die Sätze der praktiſchen Vernunft als Forderungen, Poſtulate bezeichnet. Und der praktiſchen Vernunft verdanken wir die Verheißung eines höchſten Gutes, das alſo die eigene Vernunft dem Menſchen verſpricht. Die innere Stimme ſpricht an Stelle ausgeklügelter Beweiſe, die niemals Über-

zeugung haben wirken können. Also nicht die Tatsache des Objekts, sondern eine andere gibt das Fundament. Und *sie* braucht man nicht zu mutmaßen oder bloß zu glauben: es ist die Vernunft selbst, der höchste und sicherste Besitz, der dem Menschen auf Erden beschieden ist. Das feste Vertrauen auf ihre Verkündigung begründet den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele, von denen kein Mensch etwas wissen kann. Kant *glaubt* also nicht an die Vernunft, sondern er ist sich ihrer bewußt, er weiß sie und auf ihr Zeugnis glaubt er auch an eine höchste Vernunft, die an sich selbst zu erkennen er sich nicht vermißt.

Jenen Glauben könnte nur eines erschüttern. Vermöchte jemand zu beweisen, daß seine Objekte selbst, daß Gott und Unsterblichkeit unmöglich sind, dann würde auch das subjektive Zutrauen sinnlos. Zweifel und Skrupel aber sind oft laut geworden; sie sind unvermeidlich, weil es sich um Objekte handelt, die unser Blick nicht erreichen kann. Vernünftigem Zweifel beläßt die Vernunft freies Wort; sie duldet, sie toleriert hier nicht, denn diese *Duldung* ist Hoffart. Die Republik der freien Vernunft verlangt und gewährt für jedermann gleiche Rechte; jedermann hat in ihr eine Stimme. Wer seine Zweifel öffentlich zur Beurteilung aufstellt, braucht deshalb nicht als unruhiger und gefährlicher Bürger ausgeschrieen zu werden. Und von diesen Zweifeln ist für den Glauben gar nichts zu besorgen: „Vernunft wird schon durch Vernunft gebändigt." Das ist die Sprache bescheidener Vernunft, die sich im Bewußtsein ihres sicheren, nicht „bittweisen" Glaubens weiß. Die Gewißheit dieses Glaubens wird freilich auf theoretischem Gebiet durch die Einsicht gestützt und geschützt, daß von jenseitigen Dingen niemand etwas weiß noch wissen kann. Erst wenn die vollkommene Sinnlosigkeit der Polemik erkannt und eingesehen ist, erscheint ein unerschütterlicher Glaube möglich. Denn dieser Glaube ist „praktisch wohlbegründet, theoretisch aber unwiderlegbar".

Was will man diesem Glauben entgegenstellen? *Gibt es einen Menschen, er sei, was er sei, ein philosophisches oder ästhetisches Genie, ein Na-*

turforſcher oder Philoſoph, der ſich unterwinden könnte, zu beweiſen, zu behaupten oder gar nur zu meinen: Es exiſtiert kein Gott, kein ewiges Leben? Woher ſollte er ſeine Gründe nehmen, wenn er ſich nicht wieder an dieſelbe Vernunft wendete, die ihn belehren kann, daß ſich jene Objekte nicht wiſſen, weder bejahen noch verneinen, aber wohl glauben laſſen.

II.

Wir kehren nochmals zum Ausgangspunkte zurück und rekapitulieren. Meinen, Wiſſen, Glauben ſind verſchiedene Stufen menſchlichen Fürwahrhaltens. Wiſſen und Behaupten verlangen vollkommene Gründe, ſolche alſo, die ſubjektiv und objektiv zureichen. Was ich weiß und behaupte, das muß auch jeder andere auf dieſelbe Weiſe erkennen und wiſſen können. Meinen bringt zum Ausdruck, daß beide Bedingungen nicht erfüllt ſind, nur hüte man ſich, dieſen Gedanken umzukehren: Nicht immer bilden wir uns eine Meinung, wo die Gründe ſubjektiv und objektiv unzureichend ſind, denn unter Umſtänden müſſen wir uns auch der Meinung enthalten. Wer in der Phyſik nicht bewandert iſt, kann auch keine Meinung darüber haben, ob das Licht materiellen Teilchen als Ausſtrömungen eines beſonderen Stoffes oder eigenartigen Bewegungen des Äthers verdankt wird. Wo man gar nichts weiß, da kann man auch nichts mit Recht meinen. Glaube endlich tritt da ein, wo unſere objektiven Gründe mangelhaft, aber ſubjektiv vollſtändige Gründe vorhanden ſind. Dieſer Glaube iſt nur „pragmatiſch", wenn ein vorgeſetzter Zweck auf Grund unvollkommenen Wiſſens erreicht werden ſoll und wo es verſchiedene Mittel und Wege für die Erreichung dieſes Zweckes gibt. Im wirtſchaftlichen und im politiſchen Leben muß ſich der Menſch

vielfach mit einem pragmatiſchen Glauben begnügen; alle Maßnahmen erſtrecken ſich hier in die Zukunft, die ſamt vielen treibenden Urſachen ſich dem Auge verhüllt. Dieſer „pragmatiſche" Glaube iſt zufällig, bei verſchiedenen Individuen ein anderer, je nach Eigenart und Erfahrung, während der „praktiſche Glaube" der reinen Vernunft ſich in der Vernunft notwendig entwickelt. Er kann von jedem Menſchen, der ſich ſeiner moraliſchen Beſtimmung bewußt wird, mit freier Stirn bekannt werden. Wache Vernunft, nicht gefühlsſelige Schwärmerei, iſt ſeine Führerin; in allen Entwickelungsphaſen der Menſchheit zeigt ihr Einfluß eine deutlich beſtimmte Richtung; auch der Urſprung des Glaubens aus moraliſchen Quellen iſt unverkennbar. Trotz aller Verſchiedenheit der Menſchen iſt in den Fragen der Vernunft Einigkeit und Gemeinſamkeit möglich, wofern nur das Bewußtſein ſelbſtauferlegter Pflicht und der davon nicht zu trennende Gedanke an einen höheren, in die Unendlichkeit ſich erſtreckenden Zweck des Daſeins erweckt und wach erhalten wird.

Von den praktiſchen Fragen wenden wir uns nun wieder zu den parallelen ſpekulativen der reinen Vernunft, die in die Ideen Gottes und der Unſterblichkeit der Seele münden. Lange Zeit war es vornehmſter Zweck und beſtändiges Bemühen aller Metaphyſik, für dieſe Glaubensartikel *Beweiſe* zu erbringen. Aller Scharfſinn iſt aufgeboten worden, dennoch konnte dieſer Zweck nicht erfüllt werden. Vor dem Blicke des Kritikers aber, der über Perſonen und Zeiten hinwegſieht, liegen die alten Kämpfe der Dogmatiker; ſie löſen ſich ihm. Niemand kann ſie austragen, es ſei denn, daß der Konflikt im eigenen Gemüte erkannt wird. Es gilt, von bloß hiſtoriſcher Auffaſſung ebenſo wie von der bloß ſkeptiſchen Beanſtandung der Metaphyſik, zu einer gründlichen Unterſuchung der eigenen Vernunft überzugehen. Genau wie in der Mathematik mit ihren objektiven, zwingenden Wahrheiten, ſo liegt es auch in der Metaphyſik mit ihren noch ſo abſtruſen Erdichtungen. Dort kann kein Gedanke geäußert werden, den nicht jeder Vernünftige hätte finden können, hier ſetzt jede Kritik des

Metaphyſikers voraus, daß ſeine Gedanken zuvor in der eigenen Vernunft erneuert worden ſind. In der Mathematik ſtellt die gemeinſame reine Anſchauung, d. h. ſchon die Möglichkeit des Objekts, tatſächlich den Frieden her; in der Metaphyſik aber läßt ſich die Unmöglichkeit einſehen, durch eine Entſcheidung des Objektes zum Frieden zu kommen.

Alle Argumente für und wider die Anmaßungen metaphyſiſcher Spekulationen liegen in der eigenen Vernunft; ſie ſelbſt iſt dennoch nicht dialektiſch. Sie wird es aber unvermeidlich, wenn man ſich der Erkenntnis von ſolchen Objekten ſchmeichelt, die nie gegeben werden können. Ohne erkennbaren Gegenſtand gibt es keinen vernünftigen Streit mehr und keine Beweisführung. Ehe ſich der Metaphyſiker mit Objekten beſchäftigt, ſoll er ſich nach der Erkenntnis der Werkzeuge bemühen, die für alle Beurteilung in ſeiner Gewalt ſind. Dann wird er ſelbſt bemerken, daß die ſpekulativen *Beweiſe* für das Daſein Gottes, für die Unſterblichkeit der Seele als Ausgeburten des Schulwitzes nicht bloß trügeriſch, ſondern an ſich ſelbſt völlig unwirkſam ſind. Schon die Mannigfaltigkeit der Beweiſe macht ſie als ſolche verdächtig. Wozu ſo viele, wenn es auch nur einen gibt, der zwingend wäre? — Wenn nun unumſtößlich ſicher iſt, daß wir von jenſeitigen Dingen nichts *wiſſen* können, ſo bleibt jene Frage: Können wir uns nicht von ihnen wenigſtens eine *Meinung* bilden? Mag es mit der Gewißheit nichts ſein, werden wir nicht vielleicht mit Mutmaßungen uns behelfen dürfen?

Widerſpruchsfrei und ſelbſt unter Vermeidung grober Anthropomorphismen hat die Vernunft im Laufe der Jahrhunderte ſich mancherlei erdenken und erdichten können. Platos Ideen, im Jenſeits ſchwebende Urbilder, an denen alle Dinge nach Maßgabe ihrer Eigenart im Diesſeits teilhaben, ſind erdichtet. Ariſtoteles' Entelechien, deren Abkömmlinge jedermann als Leibniz' Monaden kennt, als geiſtige Subſtanzen, die alles Wirkliche konſtituieren, ſind erdichtet. Auch finden ſich hier weder Widerſprüche noch Schwierigkeiten für den Metaphyſiker, der mit ſolchen Be-

griffen vertraut wird, wenn er nur die Fragen versteht, auf die sie die Antwort geben möchten. — Erdichtet sind ferner die alten metaphysischen Lehren von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele: der physische Einfluß, das System der Assistenz und das der prästabilierten Harmonie. Diese Annahmen wollen begreiflich machen, wie Körper und Geist, zwei so verschiedene Substanzen, miteinander sich so gut vertragen, wie der Geist etwas vom Körper wissen kann. Wie kommt es, daß unsere Gedanken mit Objekten von ganz anderer Natur sich befassen können; wie kommt es, daß der Geist den Körper dirigieren kann?

Mit solchen Hypothesen sollte der empirischen Forschung keine Konkurrenz gemacht werden; die Metaphysiker wußten sehr wohl, daß sie sich in diesen Spekulationen außerhalb der Erfahrung bewegten. Leibniz' prästabilierte Harmonie, die Stammutter der Identitätsphilosophie, verschiebt die Übereinstimmung ins Jenseits, damit die Naturforschung nicht mehr von solchen Schwierigkeiten behelligt werde. Leibniz war sich dessen völlig bewußt; nahm er doch an dem System der Assistenz als an einem beständigen Wunderwerke Anstoß. Er sah weder in den empirischen Gesetzen des Anorganischen, noch in einer Mechanik der Organismen Schwierigkeiten; nur der *Anfang* gibt nach ihm das Rätsel, das er zu lösen sich schmeichelte. Indessen geht durch die ganze „Entwicklung" dieser Lehren von Leib und Seele ein Grundfehler hindurch, der erst durch Einsicht in das Wesen der Kategorie gehoben werden konnte. Wenn eingesehen wird, daß wir es beim denkenden Wesen, wie bei den Bewegungen der Materie nur mit Erscheinungen zu tun haben, was berechtigt uns, von *verschiedenen* Substanzen im Sinne des reinen Verstandesbegriffes (einer reinen Kategorie) zu sprechen? Die Unterschiede sind ja nur in der Erscheinung und nicht in den Dingen an sich selbst gegeben. Warum plagt sich der Metaphysiker mit einer Schwierigkeit, die er sich selbst ersonnen hat? Das Problem selbst fällt in sich zusammen.

Dem sei indessen, wie ihm wolle; wir haben gezeigt, daß

es dem Menſchen an Einbildungskraft nicht gebricht, ſich auch jenſeits unſerer Grenzen noch Beziehungen zu erdenken; die Menſchheit hat an ſolchen Einbildungen immer Vergnügen gefunden. Ließe ſich zur Befriedigung aller Anſprüche nicht argumentieren: Auch in der Naturwiſſenſchaft iſt es uns nicht immer vergönnt, ſichere Erklärung für die Erſcheinungen zu bieten. Sollten wir uns nicht auch in der Metaphyſik mit hypothetiſchen Erklärungsgründen, alſo mit bloßen, mehr oder minder wahrſcheinlichen Meinungen zufrieden geben? So beſcheiden nun dieſer Anſpruch auf den erſten Blick erſcheint, ſo entſchieden tritt ihm doch die Kritik der reinen Vernunft entgegen. Ihre Gründe ſind ſchwerwiegend und für jedermann verſtändlich.

Dieſe Gründe einzuſehen, wollen wir den Unterſchied phyſikaliſcher und ſolcher Hypotheſen, die aus reiner Vernunft geboten werden können, kurz erörtern. Die Erklärung der Phyſik entſtammt nicht der ſchwärmenden Einbildungskraft; der Phyſiker legt vielmehr ſeinen Hypotheſen etwas zugrunde, was ſelbſt nicht bloße Meinung, ſondern gewiß und in der Wirklichkeit greifbar gegeben iſt. Will der Phyſiker irgendeine Erſcheinung durch ihre Urſache und die Art ihres Wirkens erklären, ſo überträgt er ein ſonſt bekanntes Verhältnis zwiſchen Urſache und Wirkung analog auf das Geſchehen, das ſich ihm nicht unmittelbar enthüllt. Ihm wird alſo ein *Begriff*, deſſen gegenſtändliche Wirklichkeit außer Zweifel iſt, Erklärungsgrund für die Erſcheinung, von der er bisher einen ſolchen nach Art und Daſein *beſtimmten* Verhältnisbegriff nicht hatte. Damit indeſſen nicht zufrieden, unterwirft der Phyſiker die Erſcheinung durch das Experiment mannigfaltiger Prüfung, um ſich davon zu überzeugen, ob ſie auch mit jenem Begriffe ſich verträglich zeige. Die Möglichkeit jenes Begriffs iſt alſo von vornherein gewiß, da ſie durch ſeine Wirklichkeit bewieſen iſt; er iſt uns ja ſo nahe, daß wir durch ihn erklären können und wollen. Was wir zunächſt erdichten, iſt nur das *Daſein* im gegebenen Falle. Dies Daſein nehmen wir wiederum als Daſein in der Erſcheinung an und ſuchen ſeiner durch Kontrollen gewiß zu werden.

Ein Beiſpiel. Der Begriff einer Materie, in der ſich Wellenbewegungen vollziehen und fortpflanzen können, iſt am ſich kräuſelnden Waſſer unmittelbar, an der Luft durch einfache Verſuche zu verwirklichen. Es gibt alſo Waſſer- und Luftwellen. Die bekannte Ätherhypotheſe erdichtet alſo keinen Begriff, ſondern nur das Daſein eines Analogon, eines ſolchen Mediums als Trägers der Bewegungen, die als Urſache von Licht und Wärme gelten.

Ganz anders verhält es ſich, wo die reine Vernunft dichtend erklären möchte. Hier nimmt ſie nicht etwa das Daſein nach empiriſch bekannten Eigenſchaften an, ſondern ſie macht ſich auch den Begriff ſelbſt, zu dem ſie ein Daſein erdichtet. Leibniz' präſtabilierte Harmonie iſt ein ſolcher erdichteter Begriff, über deſſen Möglichkeit kein Menſch etwas zu ſagen vermöchte. Leibniz gibt zwar ein Gleichnis aus dieſer Welt, das Beiſpiel gleichgearbeiteter Uhren, die vollkommen übereinſtimmend gehen. Aber hierdurch wird verdeutlicht, was der Metaphyſiker unter jener Harmonie zwiſchen Leib und Seele verſtanden wiſſen will, aber nicht der mindeſte Begriff von der Herſtellung einer präſtabilierten Harmonie gegeben. Man erfährt allerdings genau, was ſich Leibniz dabei hat denken können und gedacht hat, aber nichts objektiverweiſe von den verſchiedenen Subſtanzen, die aufeinander abzuſtimmen wären. Leibniz ſchmeichelte ſich, viele Schwierigkeiten durch den Präſtabilismus beſeitigt zu haben, was ſelbſt von Gegnern wie Bayle anerkannt worden iſt. Mit Recht aber wies dieſer ſkeptiſch-kritiſche Vorläufer Kants darauf hin, daß er die objektive Realität nicht einſehen könne. Die „Theorie" erwies ſich fruchtbar; es knüpften ſich neue Erdichtungen an ſie an. Das Syſtem der Aſſiſtenz brauchte bei jeder Zeugung als der Gelegenheitsurſache den Ratſchluß Gottes, dem das Einzelweſen im Grunde ſeine Exiſtenz verdankt. Der Präſtabilismus wies auf die Möglichkeit hin, daß dieſer Ratſchluß ſchon beim erſten Keime beſtünde, aus dem ſich alle folgenden auswickelten. Bonnet vertrat dieſe Evolutionstheorie mit Eifer und dehnte ſie auf ein anderes Problem aus, die Unſterblichkeit der Seele. Sitz der Seele iſt, wie

er annimmt, in unverkennbarer Weise das Gehirn. Im Gehirn befindet sich nach ihm ein Keim, der für das zukünftige Leben und alle kommenden jenseitigen Wandlungen die Erinnerung, das Fortbestehen derselben Persönlichkeit sichert. In allen diesen nach ihrer Herkunft leicht kontrollierbaren Phantasien ist immer Begriff und Dasein zugleich erfunden.

Wir wollen noch andere Beispiele von Hypothesen aus reiner Vernunft geben. Wir kennen unseren eigenen Verstand als die beständig geübte Fähigkeit, solche Gegenstände zu denken, wie sie in den Sinnen gegeben sind. Der Verstand denkt, die Sinne schauen an und beide, Verstand und Sinne, vereinigen sich, wenn es gilt, Gegenstände zu erkennen. Der Verstand schaut also nicht selbst an, obwohl seine synthetische Leistung auch schon erforderlich ist, wenn man sich der Anschauung bewußt werden will. Nun kommen wir Menschen leicht zu dem Bewußtsein, daß sich dem Verstande manches verschließt, ferner, daß er nur von den Teilen verbindend zur Einheit seiner Begriffe gelangen kann, und wir bemerken, daß es wohl leichter sein möchte, die Dinge zu erkennen, wenn wir vom Ganzen zum Einzelnen gelangen könnten. Wir vergleichen ferner nachdenklich, was wir nach bestimmten Zwecken technisch aus dem gegebenen Material unter Benützung gegebener Naturgesetze ausrichten können, mit den Gebilden der Natur und der wunderbaren Einstimmung und Zweckmäßigkeit, die uns auf Schritt und Tritt und bei der Erweiterung unseres Horizonts in der Natur begegnet. Leicht kommt der Mensch zu der Einsicht: mit diesen Künsten läßt sich nicht wetteifern. Das führt uns zu dem Gedanken an höhere Intelligenzen, denen ganz andere Fähigkeiten innewohnen. Wir vergleichen auch unsere Objekte mit Objekten, die wir uns nur erdenken und kommen so von dem Subjekt, das wir kennen, auf ein Subjekt, für das diese erdichteten Gegenstände Objekt sein möchten.

Wenn sich nun der Metaphysiker eine Intelligenz als Ursache der ganzen Welt denken möchte, so kann er das nur in Analogie mit unserem eigenen Verstande,

denn er kennt in Wirklichkeit keinen von anderer Natur. Von ſeinem Verſtande aber ſieht er ein, daß er auf ſinnliche Objekte eingeſchränkt iſt. Auch ohne ſubtile Unterſuchungen läßt ſich bemerken, daß der Verſtand in den Sinnen gleichſam auf einen Widerſtand ſtößt, der ihm Schwierigkeiten bereitet. Es koſtet aber nicht die mindeſte Mühe, von unſerem Verſtande die Sinnlichkeit, die tatſächlich Bedingung für die objektive Ausübung des Verſtandes iſt, durch Abſonderung abzublenden, um ſich einen Begriff von einem Verſtande zu machen, der ſolcher Bedingung nicht unterliegt. Solch ein unmittelbar anſchauender Verſtand würde ſeine Objekte nicht erſt in den Sinnen zu ſuchen haben. Ein Gedanke, ein Wort, ein Blick, und die Sachen ſind da.

Alles das kann ſich der Menſch völlig widerſpruchsfrei erdenken, wie die Philoſophen ſich göttlichen Verſtand, den Blick eines Herzenskündigers, immer gedacht haben. „Jetzt erkenne ich es ſtückweiſe, dann aber werde ich erkennen, wie ich ſelbſt erkannt werde.“ Göttlicher Verſtand durchdringt alles und ſieht auch in das Gemüt ſeiner Geſchöpfe. Prüft man die Hypotheſe eines anſchauenden Verſtandes genauer, ſo wird bemerkt, daß ſie ebenfalls Begriff und Daſein gleicherweiſe in reiner, von keiner Erfahrung gefeſtigter Vernunft erdichtet, während kein Sterblicher vermöchte, den Begriff an der Wirklichkeit zu kontrollieren. Und nun fragen wir: Hätte denn ein ſolcher Begriff, deſſen Geneſis im Gehirn ſo leicht zu verfolgen iſt, etwas erklärt, d. h. irgendeine Tatſache auf ein Prinzip zurückgeführt, das uns verſtändlich wäre? Im Gegenteil liegt ja dieſer Erklärungsgrund viel weiter hinaus, als die Erfahrung ſelbſt. Alſo haben wir hier keine Erklärung, wie es keine Möglichkeit gibt, die Hypotheſe mit Erfahrung und Wahrheit zu verknüpfen.

Wir möchten hier eine Bemerkung einſchieben, die einen Einwurf gegen die Kantiſche Kritik ſelbſt entkräften ſoll. Sind denn nicht die Erklärungsprinzipien dieſes Buches ähnlicher Natur? Indeſſen iſt unſchwer einzuſehen, daß

die Kritik sich um nichts anderes bemüht, als um die objektive Realität aller Begriffe, die sie im Erkenntnisvermögen tatsächlich, und ebenso in jedem Gebrauche desselben vorfindet. Hier ist nirgends von Hypothesen die Rede. Wenn vor Kant eingesehen worden ist, daß wir empirisch den gesamten Zusammenhang aller Erscheinungen nicht zu erkennen vermögen, so liegt doch der Gedanke überaus nahe, das lösbare Problem zu behandeln: Wiefern kommt dem Bewußtsein des Menschen selbst die Fähigkeit zu, einen solchen Zusammenhang in seinen Erkenntnissen herzustellen? Daß dieser Zusammenhang nur nach der formalen Seite vom Bewußtsein zu bewirken ist, dafür sprechen eben Logik und transzendentale Begriffe, die selbst sowenig einem Zweifel anheimfallen dürfen, als sie die Bedingungen wirklich sind, derartige Fragen auch nur aufzuwerfen. Die spezifischen Eigenschaften besonderer Erscheinungen kommen dabei noch gar nicht in Frage. Behauptete Hume mit Recht, daß unsere Vorstellungen in der Einbildungskraft sich von unseren Vorstellungen realer Natur nur durch den Grad der Lebhaftigkeit unterscheiden, so hatte er damit nicht mehr ausgesprochen, als längst vor ihm bekannt war: Wir haben nichts in der Erkenntnis als Vorstellungen — daß aber ihre objektive Verknüpfung sich von einer bloßen Folge in der Einbildungskraft unterscheidet, dessen ist ja jede Verstandestätigkeit in der Erkenntnis beständiger Zeuge.

Jene hyperphysischen Begriffe haben einen eigentümlichen Vorzug vor allen anderen. Niemand hat es nötig, historisch zu untersuchen, wie sie entstanden sind. Gedanken der reinen Vernunft erneuern sich von selbst, so daß vor ihrem Auge das Gemüt des Metaphysikers offen liegt. Es ist deshalb meistens verlorene Liebesmüh, historischen Zusammenhängen für metaphysische Begriffe nachzuspüren. Ein nachdenkendes Volk wird sie überall in ähnlicher Weise erzeugen; der einheitliche Ursprung ist nicht notwendig historisch. Wo noch die an äußeren Merkmalen haftende Phantasie mitwirkt, wie in allen mythologischen Auffassungen, da wird auch der historische Zusammenhang

leichter zu erkennen sein. Metaphysische Begriffe für sich betrachtet deuten hingegen auf einen notwendigen Zusammenhang unter den Denkern. Die Vernunft, die allen Menschen innewohnt, erklärt hier viel einfacher.

Jeder Leser kann das bei sich verfolgen. An dem Gedanken eines höchsten Grundes, der auf jedes Warum mit seinem Darum antwortet, geht kein Denkender vorbei. Will er nun bei diesem Grunde etwas mehr denken, als er fragt, so muß er auch versuchen, von ihm einen Begriff sich zu machen. So entsteht die Vorstellung eines göttlichen Wesens, eines Schöpfers Himmels und der Erden, dessen Intelligenz mit einem Verstande, der von allen Schranken unseres irdischen Daseins frei ist, ausgerüstet wird. In der absoluten Notwendigkeit, in der Allmacht, in der Ewigkeit beseitigt der Metaphysiker Merkmale aus den Begriffen, die er realiter nur beim empirischen Gebrauche seines Erkenntnisvermögens anwenden kann. Ob nun solcherweise selbstgemachten Begriffen ein Objekt außerhalb seiner Gedanken entsprechen könne, vermag niemand zu entscheiden, so daß jede Handhabe objektiver Natur fehlt, andere Menschen zu überzeugen. Will der Metaphysiker aber die Begriffe solcher Objekte auf die gegebene Welt anwenden, so ist der Widerspruch anderer unvermeidlich, weil sich niemand den Witz des Metaphysikers als göttliche Weisheit aufdrängen lassen wird. Wo der Metaphysiker sich von Anthropomorphismen freihalten möchte, da verfällt er mit transzendentalen Begriffen der Gefahr abstruser Vorstellungen, denen er nicht einmal etwas anderes einzuordnen vermag, als seine eigene Art zu denken. Der unbedingte Zufall Epikurs nicht minder die unbedingte Notwendigkeit Spinozas sind Prinzipien, denen ganz und gar nichts jemals entsprechen kann. Ruhe vor drängenden Gedanken fordernd, wirft die Vernunft von den Funktionen des Verstandes, der Zufall und Notwendigkeit unterscheidet, alle Bedingungen fort, die diesen Begriffen einen Sinn zu geben vermöchten, wobei ihr die schwer erkennbare Täuschung anhängt, als ob die so gebildeten Ideen, reine Erzeugnisse der Vernunft selbst, einen Hinweis auf Objekte schon enthielten.

Auf ähnliche Weise, wie wir oben eine intellektuelle Anschauung (einen nicht sinnlich eingeschränkten Verstand) erdichtet haben, kann sich jedermann durch reine Vernunft auch andere Eigenschaften Gottes erdenken. Für uns ist die Gegenwart an Bedingungen des Raumes und die Dauer an Bedingungen der Zeit geknüpft. Wir sind immer nur an einem Orte gegenwärtig, und unser Leben währt nur eine Spanne Zeit. Es kostet aber keine große Mühe, diese Bedingungen in Gedanken aufzuheben, den Raum und die Zeit auszuschalten und so die Allgegenwart und Ewigkeit zu denken. Für die Vernunft macht es gar nichts aus, Merkmale hinwegzunehmen und auf der anderen Seite die Begriffe bis ins unendliche zu steigern. Sieht man sich dann Hypothesen aus solchergestalt erschaffenen Begriffen näher an, so geht uns bei jedem Versuch, ihnen einen Gegenstand zu geben, selbst Sinn und Verstand aus. Auf solche Hypothesen läßt sich keine Erscheinung gründen, weil kein Mensch solchen Gedanken theoretisch Realität verschaffen, d. h. weil er weder die Erscheinungen mit ihnen verknüpfen, noch nach jenen Begriffen kontrollieren kann.

Freilich lassen sich durch Großsprecherei mit den Erdichtungen Täuschungen bewirken; nichts ist leichter als die Überredung einer Einsicht, wo sie zu Ende ist. Nicht selten umgarnen die Schriftsteller ihren Leser mit einem Appell an seine Intelligenz; sie werden grob über die Böotier, die ihre Hirngespinste nicht begreifen können. Es mag auch vorkommen, daß die eigenen Zweifel und Bedenken im Rausche eines großen literarischen Erfolgs, der in diesen Fragen nicht das mindeste für die Sache zu beweisen braucht, erstickt werden. Etwas ganz anderes ist es, wenn man sich eben bei jenen rastlosen Bemühungen der Vernunft der Grenzen des Erkenntnisvermögens bewußt wird und zu der Einsicht gelangt, wie Ideen der Vernunft dennoch ihre unverkennbare Bedeutung geltend machen können. Sobald der Anspruch auf objektive Erkenntnis aufgegeben wird, leuchtet auch ein vernünftiger Gebrauch der Ideen ein.

Solche Erdichtungen sind ferner anders zu beurteilen, wo wir sie ohne die wissenschaftliche Umhüllung antreffen,

nämlich beim Dichter vom natürlichen Beruf. Ehrlich kündigt er die Gebilde der Einbildungskraft als das an, was sie sind, ein bloß unterhaltendes Spiel mit der Phantasie. Er belebt die an sich blutleeren Vernunftbegriffe und darf wohl wagen, Gedanken aus dem Reiche des Unsichtbaren, Himmel und Hölle, Gott und Ewigkeit zu versinnlichen. Für unsere Beurteilung aber kommt nur der wissenschaftliche Metaphysiker in Frage, der lehren und nicht phantasieren soll. Kann er für jenseitige Verhältnisse sich eine *Meinung* bilden und darf er sie, wie der Naturforscher, anderen als Hypothese zum „Weltverständnis" zumuten?

Wir haben gesehen, daß der empirisch forschende Naturlehrer und der Metaphysiker in ganz verschiedener Lage sind. Ihre Erklärungsgründe würden in des Wortes verwegenster Bedeutung „himmelweit" voneinander unterschieden sein. Jener weiß von seiner Sache, seinem Objekt, wenigstens *etwas* sicher, dieser aber ganz und gar nichts. In der Beantwortung gerade dieser Frage liegt der Fortschritt, durch den Kant, der das Unkraut mit der Wurzel reutet, den wildverwachsenen Boden der Metaphysik urbar macht. Ein unsäglich einfacher Gedanke, auf unseren Gegenstand angewandt, spricht diesen Fortschritt aus: Sehr weniges ist immer unendlich mal so viel als gar nichts. Deshalb sind die windigsten physikalischen Hypothesen immer noch brauchbarer als irgendeine Hypothese der reinen Vernunft. Physiker und Psychologen haben an dieser Einsicht ein Interesse, sie können die kritische Voruntersuchung nicht entbehren, weil sie wissen müssen, ob ihre Hypothesen innerhalb der Natur liegen oder deren Grenzen überschreiten. Solange die Vernunftkritik nicht allgemeiner Lehrgegenstand wird, muß diese Prüfung immer schwankend und unsicher bleiben. Solange werden „wissenschaftliche" Kämpfe um Gedanken geführt werden, die sich vor dem Auge kritischer Vernunft längst gelöst haben.

Während nun die ganze vorkantische Metaphysik mit Hirngespinsten, wie wir sie gekennzeichnet haben, operiert hat, wird von Kant gezeigt, daß und warum die bloße Denkbarkeit solcher Erfindungen über die reale Möglichkeit

niemals entſcheiden kann. Der Gedanke allein reicht nicht hin, darüber zu urteilen, ob ihm außerhalb der Vernunft etwas entſprechen könne oder nicht. Für dieſen Unterſchied logiſcher und realer Möglichkeit gibt die Vernunftkritik ſo ſichere Kennzeichen, daß kein Metaphyſiker wieder in Verſuchung hätte geraten dürfen, über Objekte da zu ſtreiten, wo nur die Gedanken des eigenen Gehirns in Fehde liegen. Denn bei den dogmatiſchen Kämpfen ſtanden ſich Behauptungen in ſolchen Fragen gegenüber, über die der Menſch auch nicht einmal eine Meinung hegen kann.

So unvollſtändig eine Meinung auch begründet ſein mag, immer iſt mehr als bloß willkürliche Erdichtung von einer jeden zu verlangen. Jedermann würde es abſurd finden, ſich eine Meinung in einer Wiſſenſchaft anzumaßen, von der er gar nichts zu wiſſen bekennen müßte. Nun verhält es ſich ſo, daß wirklich der Schleier, der das Jenſeits verhüllt, durch nichts gelüftet werden kann. Wenn jemand das Ding an ſich ſelbſt denkt, ſo will er damit ſagen, daß er für die Erſcheinungen einen abſoluten Grund denkt. Damit unterſcheidet er eben im Gedanken, im bloßen Begriff das Etwas, das er ſucht, von allen Wirkungen, die er kennt. Das iſt eine Vernunftnotwendigkeit, aber ein immer unlösbares Problem, wo es ſich um theoretiſche Erkenntnis handelt.*) Auf ſie kommt es aber in den praktiſchen Fragen gar nicht an.

Wie gezeigt, hat das Problem für das Wiſſen nur die Bedeutung, daß es ſich beſcheide. Die Ideen der Vernunft aber beſitzen für alle Forſchung eine immanente, leicht erkennbare Aufgabe, die nie in Frage geſtellt wird, wenn man nicht mit ihnen nach Objekten haſcht, die uns ſichtlich fliehen. In Urteilen aus reiner Vernunft iſt es aber gar nicht erlaubt zu meinen, es ſei denn, daß man der Wahr-

*) Daß jemals über den Kantiſchen Begriff von Dingen an ſich ſelbſt hat geſtritten werden können, iſt wohl das beſchämendſte von allen dieſen Kämpfen. Alle dieſe Kontroverſen würden meiſtens mit einem einzigen Federſtriche beſeitigt worden ſein. Das bekannte, immer und immer wieder zitierte Jakobiſche Wort iſt dafür ein ſprechender Beweis. Es beruht lediglich auf einem Mißverſtändnis der Kategorienlehre.

heit durch eine vorläufige Annahme auf die Spur kommen möchte. Sonſt aber bedeutet hier Meinen nicht mehr, als mit Gedanken ſpielen. Metaphyſiſche Spekulation gibt entweder, da ſie ſich nur mit reiner Vernunft oder mit der Weiterbeſtimmung eines empiriſchen Begriffs durch ſie befaßt, ein apodiktiſches Wiſſen, d. h. Wahrheit, wahrhafte Einſicht, oder ſie bedeutet, mit Kantiſchen Worten zu ſprechen, „überall gar nichts".

Trotz dieſer ſo klaren und bündigen Abſage gibt die Kantiſche Lehre dennoch an die Hand, auch mit reiner Vernunft gelegentlich zu *dichten* und zu *erfinden*. Leider aber iſt ſie nirgends mehr als in dieſer ſcheinbaren Konnivenz mißverſtanden und je nach Bedürfnis von ſolchen Philoſophen mißdeutet worden, die ſich gern aus Kantiſcher Lehre heraus entwickeln wollten. Wir werden zeigen, daß jene Erlaubnis einem beſtimmten, ſehr vernünftigen Zwecke dient, der ſich nicht nur mit aller Konſequenz dem Kantiſchen Gedankengange einfügt, ſondern auch dem natürlichen Standpunkte kultivierter Vernunft entſpricht. Niemand hätte bei Kant, wie es häufig geſchehen iſt, Myſtik feſtſtellen, niemand hätte ſie ihm vorwerfen und niemand hätte ſie bei ihm verherrlichen dürfen. Auf Kant treffen die Goethiſchen Worte zu:

Sie haben dich, heiliger Hafis,
Die myſtiſche Zunge genannt
Und haben, die Wortgelehrten,
Den Wert des Worts nicht erkannt.

Myſtiſch heißeſt du ihnen,
Weil ſie Närriſches bei dir denken
Und ihren unlautern Wein
In deinem Namen verſchenken.

Was indeſſen jenen Mißverſtändniſſen und Mißdeutungen ein beſonderes Gepräge gibt, das iſt der merkwürdige Urſprung, auf den ſie in der Mehrzahl zurückgeführt werden können. Ein Textfehler hat Unheil und Verwirrung geſtiftet, ſo daß kaum mit Vernunft entgegen zu wirken iſt. Ein Textfehler, das wird der Leſer nicht recht glaublich

finden. Und doch verhält es ſich ſo. Die Sache wird dadurch noch eigentümlicher, daß dieſer Fehler nicht etwa im Original der Vernunftkritik ſich findet, ſondern von philoſophiſcher Barbarei in die neueren Ausgaben hineinkorrigiert worden iſt. Die von der Berliner Akademie veranſtaltete Ausgabe hat dieſe Verſchlimmbeſſerung konſerviert, obwohl ihr Herausgeber auf den Widerſinn aufmerkſam gemacht worden war. *)

Wir holen etwas weiter aus, um dieſe Behauptung im Rahmen unſerer Aufgabe zu vertreten. Im Ausdruck des Glaubens liegt das Bewußtſein unzureichender objektiver Gründe. Der „doktrinale" Glaube an Gott, die Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz, die alles nach weiſeſten Zwecken geordnet habe, kann ſich ſowenig wie der „praktiſche" Glaube auf zwingende Beweiſe berufen. Beide Arten des Glaubens gehen nur auf ſubjektive, wenn auch allgemein menſchliche Gründe zurück, d. h. ſie berückſichtigen die Natur der menſchlichen Beurteilung, ohne doch dem groben Anthropomorphismus zu verfallen. Wie Kant in den Prolegomenen zeigt, braucht kein Menſch ſich eines ſolchen Anthropomorphismus, wie ihn Hume bekämpfte und richtete, ſchuldig zu machen; der „ſymboliſche" aber iſt unvermeidlich, wenn man nicht aus tranſzendentalen und alſo unbeſtimmten Begriffen eine Idee vom Urweſen ſich

*) Vergleiche meinen Aufſatz in der Altpreußiſchen Monatsſchrift: „Zum Ende der Kantphilologie". Dieſe Arbeit iſt von Benno Erdmann verſchwiegen worden. Hinſichtlich meiner Herausgabe von Mellins Marginalien und Regiſtern uſw. bemerkt Erdmann, daß das Druckfehlerverzeichnis Mellins von mir „unvollſtändig wiederabgedruckt" worden ſei. Es iſt ausdrücklich in meiner Ausgabe als im „Auszug" wiedergegeben gekennzeichnet. Erdmann hat ſich keine Rechenſchaft darüber gegeben, was mich hierzu bewegen konnte — die Folge war, daß er eine unzutreffende Korrektur Mellins in eine völlig ſinnloſe verwandelt und im Texte angebracht hat. Hier noch ein Wort über Mellin. Erdmann ſagt von ihm: Er ſei ein „Geiſt" geweſen, der „das Verſtändnis des Einzelnen nicht aus dem Ganzen, ſondern durch Vergleiche mit anderem Einzelnen" ſuchte. Demgegenüber behaupte ich, daß Mellin die Kantiſche Philoſophie im Ganzen und Einzelnen verſtanden und daß dies Verſtändnis bisher ſeinesgleichen bei niemand gefunden hat. Wir kommen auf dieſen Gegenſtand im zweiten Teile dieſer Schrift zurück.

machen will, die für sich allein als Fundament des Glaubens und der Religion ebenso unbrauchbar, als die transzendentale Prüfung im übrigen für jede Theologie notwendig ist. Hier berühren uns diese Fragen nicht; wir handeln ja bloß über die Qualität unseres Fürwahrhaltens. Und da wir ein unerschütterliches Vertrauen hegen, so würde unsere bloße *Meinung*, daß ein Gott, eine höchste Intelligenz, deren Kausalität wir uns in Analogie zu Verstand und Willen denken, existiere, viel zu wenig besagen.

Dennoch dürfen wir die Voraussetzung einer solchen Intelligenz, die tatsächlich auch aller Beurteilung der Natur zugrunde liegt, mit keiner physikalischen Hypothese in gleiche Reihe stellen. Jenes kecke an Napoleon I. gerichtete Wort des Naturforschers: „Sir, je n'ai pas besoin de cette hypothèse" enthält nicht bloß einen Grad von Bescheidenheit, sondern auch Verständnis der Naturwissenschaft selbst. Sie darf die Kette der Naturerscheinungen nicht durchbrechen; eine Hypothese aber würde uns verpflichten, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer anderen Welt zu wissen, als sich dessen ein Sterblicher rühmen kann. Was aber jemals von solchen Hypothesen für die Naturwissenschaft geleistet worden ist, kann jedermann mit ihren wirklichen Resultaten vergleichen. Es zeigt sich dann, daß jenes sehr vernünftige Wort mit der Kantischen Behauptung übereinstimmt, daß sich an die objektive Erhärtung der Idee Gottes ein wahrhaftes *theoretisches* Bedürfnis nicht knüpft. Unerfüllbare Wünsche, leere Hoffnungen, brauchen nicht einem *Bedürfnis* zu entspringen. Den Ideen aber einen Einfluß auf unsere Vernunfthandlungen einzuräumen, ist durch nichts verwehrt und wird sogar durch die Stimme der Vernunft selbst angeraten, obwohl wir spekulativ vom Objekte keine Rechenschaft zu geben vermögen. Festes Zutrauen in *subjektiver* Hinsicht ist eben Glaube, ein Ausdruck der Bescheidenheit in *objektiver*. Praktisch aber besteht ein wahrhaftes *Bedürfnis* der Vernunft, die Realität jener Ideen zu fordern. Denn auf diesem Gebiete läßt sich *eines* ganz sicher einsehen. Die Leugnung Gottes und eines künftigen Lebens macht die Verbind-

lichkeit, die das eigene Vernunftgeſetz im Begriff der Pflicht fordert, für konſequentes Denken zu bloßem Hirngeſpinſt. Darf der Menſch auf Grund ſeiner ſittlichen Verbindlichkeit keinen höheren Zweck fordern, ſo würden alle der Eigenliebe und den ſinnlichen Neigungen ſo unbequemen Veranſtaltungen moraliſcher Vernunft in letzter Linie als zwecklos und trügeriſch beurteilt werden müſſen. Immer nach menſchlicher Einſicht, die für jedermann möglich iſt — mehr aber ſteht auch dem Philoſophen nicht zu Gebot.

Auch für das Wiſſen um ſolche Objekte ſind die Loſe in der Menſchheit gleich gefallen. Kein Menſch weiß von ihnen mehr als der andere. Nur in der allgemeinen Beurteilung dieſer Fragen hat der Metaphyſiker eine größere Einſicht als der gemeine Mann, vom Objekt wiſſen ſie beide nichts. Der Metaphyſiker ſieht deutlich ein, daß phyſikaliſche Annahmen über den letzten Grund der Dinge oberflächlich und gedankenlos ſind. Solche Annahmen wollen das Leben durch den Tod, Vernunft durch Unvernunft erklären. Darum atmet Ariſtoteles förmlich auf, als ſein hiſtoriſcher Bericht von den Naturphiloſophen zum Anaxagoras, von materialiſtiſchen Erklärungsgründen zu einem Prinzip der Vernunft übergehen konnte. In den ſittlichen Fragen im beſonderen haben immer ſpiritualiſtiſche, ſelbſt myſtiſche Auffaſſungen den unzweifelhaften Vorzug vor materialiſtiſchen, wenn auch die Sonne kritiſcher Vernunft alle dogmatiſchen Behauptungen verdunſten läßt. Will ſich der Metaphyſiker nicht durch vermeintliche Einſicht betrügen, ſo muß er den Widerſtreit dogmatiſcher Lehren als ſinn- und ergebnislos erkennen. Hier ſcheint noch der Ausweg, ſkeptiſch jenen Kämpfen zuzuſchauen, in Unentſchiedenheit jede Parteinahme von uns fern zu halten. Indeſſen iſt die Skepſis, ſo klar ſie in der Aburteilung (der Zenſur) dogmatiſchen Anmaßungen geſehen hat, wohl zu vorübergehendem Ruheſtande, nicht aber zum dauernden Wohnſitze tauglich. Immer leben die vorübergehend verlaſſenen Spekulationen wieder auf, da kein Menſch ſich dieſer höchſten Fragen erwehren kann, bei denen die Grundveſten des Wiſſens und der Religion gleichermaßen auf dem Spiele ſtehen. Nach

jeder Periode des Indifferentismus aber fällt die Vernunft zunächst wieder in Mystik und Aberglauben zurück, ein Zustand, der niemals sicherer als heutzutage beobachtet werden kann.

Nur ein einziger Weg führt zum inneren Frieden und dieser kann wohl die auf wahrhafte Untersuchung gerichtete Philosophie ermuntern und ermutigen. Entsagung von allen dogmatischen Ansprüchen, freimütiges Bekennen der Schwächen und Grenzen unserer reinen Vernunft sichert ihr doch einen kleinen, aber unantastbaren Besitz. Der Dogmatiker kämpft mit zweifelhaften Ansprüchen um den Besitztitel seiner Lehren; die kritische Vernunft aber ist in der Verteidigung des Besitzes wider dogmatisches Ableugnen unüberwindlich. Zu dieser Verteidigung hat die Vernunft kein wirksameres Mittel als Hypothesen der reinen Vernunft, Erdichtungen, die jede Scheineinsicht des Gegners vereiteln. Wo niemand etwas weiß noch jemals etwas wissen wird, da gebietet die Notwehr, seinen Gründen solche von derselben Art entgegenzuhalten, ihn mit den eigenen Waffen zu schlagen.

Wäre das nicht Sophistik? Gerade das Gegenteil trifft zu. Genau in derselben Weise trat einst Sokrates der Großsprecherei und Prahlsucht der Sophisten entgegen, indem er ihnen bewies, daß sie sich falscher Einsicht berühmten. Kant weiß ganz sicher und verhehlt nicht, daß er selbst so wenig zu beweisen ausgerüstet ist, als der Gegner. Wo beide nicht objektiv demonstrieren, wo sie nur bestenfalls widerspruchsfreie Gedanken einander gegenüberstellen können, da fällt jeder Scheinbeweis vor den Augen der Vernunft zusammen. Alle logischen Möglichkeiten haben hier gleiches Recht; für sich selbst aber haben sie gar keines, wo ihnen der Gegenstand fehlt. Ist niemand zum Glauben zu zwingen, so kann man doch jedem dogmatisch Verneinenden sagen: So einfach ist die Sache nicht, wie du dir denkst, auf jedes deiner Argumente läßt sich mit einem anderen aufwarten, das gegen dich zeugt.

Kants Verfahren ist hier nicht allein am Platze, sondern auch das einzig mögliche. Leider hat es aber moderne

„feinwollende" Sokrateſſe bewogen, auch das Gebiet der Erkenntnis ſelbſt wider gegebene Tatſachen durch eine Schaumſchlägerei mit logiſchen Möglichkeiten unſicher zu machen. Daran trägt aber Kant keine Schuld; iſt doch keine Gabe der Vernunft vor Mißbrauch ſicher.

Zweck jener von Kant empfohlenen Erdichtungen der reinen Vernunft iſt alſo nicht der, irgendeine Tatſache zu begründen, oder halbwegs verſtändlich zu machen, was ſich nie verſtehen und begreifen läßt, und nicht im mindeſten der, anderweite Begründung zu verſtärken. Dem dogmatiſchen Gegner, der ſich eine Sache nicht anders denken kann, ſoll nur gezeigt werden, wie ſie ſich auch anders denken läßt. Kant hat ſich ſolcher Erdichtungen auch gegen dogmatiſche Bejahung, alſo ganz unparteiiſch bedient, er empfiehlt ſie auch nach dieſer Richtung; ſie finden ſich in der Widerlegung des Mendelſohnſchen Beweiſes von der Unſterblichkeit der Seele ebenſo, wie ſie zur Verteidigung des Glaubens an die Wirklichkeit dieſer Idee verwandt werden. Erdichtungen aus reiner Vernunft bringen daher ſowenig eine Meinung des Philoſophen zum Ausdruck, daß er vielmehr warnt, ſich ihrer als Meinungen zu ſchmeicheln.

Es iſt hier auch zu unterſcheiden zwiſchen den Fragen der Antinomien und denen der rationalen Pſychologie und Theologie. Jene ſind aufgelöſt, weil ſich entſcheiden läßt und laſſen muß, ob die tranſzendentale Idee dem Gegebenen (der Welt der Erſcheinungen) angemeſſen iſt oder nicht. Ob aber Ideen, deren Gegenſtand nur völlig außerhalb aller Grenzen liegen kann, ein Objekt entſprechen könne oder nicht, das iſt eine wahrhaft dialektiſche Frage, über die ſich um ſo mehr reden läßt, je weniger man vom Objekte weiß. Für dieſe in der Vernunft aufgedeckte Dialektik gibt es daher eine ſehr umfaſſende Illuſtration — die Metaphyſik aller Zeiten. Die Vernunftkritik gibt den Schlüſſel zu dieſer Erſcheinung, aber ſie ermuntert nicht wieder zu den alten Scheinkämpfen, deren Natur ſoeben von ihr erkannt worden iſt. Wo jemand auf ſein Recht pocht, von jenſeitigen Dingen etwas zu wiſſen oder wenigſtens zu meinen, da

eröffnet sich der alte nutzlose Streit. Machtsprüche, ein trotziges Festhalten an Behauptungen, die der Gegner als unbegründet zurückweist, geben die Signatur der unerfreulichen Kämpfe, die beschämend für die Menschheit sind. Über sie erhebt sich die kritische Vernunft, indem sie bis zu den Quellen des Irrtums aufsteigt, um sie zu verstopfen.

Ist denn der Zwiespalt der Parteien etwas anderes als der Zwiespalt im eigenen Gemüte? Muß nicht bei dieser Einsicht die Überzeugung, die vom Metaphysiker zur Schau getragen wird, in einem zweideutigen Lichte erscheinen? Stat pro ratione voluntas. Ist es denn würdig, die Wahrheit durch parteiische Wünsche zu verscheuchen? Eigensinn, Privateitelkeit, unter Umständen Schlimmeres, unlautere Verhehlung der eigenen Zweifel bewegen zu dogmatischem Trotze. Kant, der keine gerechte Sache mit Unrecht verteidigt wissen wollte, sieht den Metaphysiker in den Tiefen des Gemüts. Er erkennt den allgemeinen Schaden, den die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit durch mißverstandene Dialektik erleidet. Frei soll die Vernunft ihre Bedenken äußern, despotische Autorität soll schweigen. Angesichts der unvermeidlichen Dialektik bleibt nichts als ein Rückzug auf einen vernünftigen Glauben, dem es an Überzeugungsgründen nicht fehlt, der aber auf alles gern verzichtet, was objektiver Einsicht ähnlich sieht. Sollte man nun glauben, was Philosophen angesichts solcher eindeutigen Gedanken in den Text der Vernunftkritik hineinkorrigiert haben? Kant, der soeben das Wesen der Dialektik mit sicherer, schonungsloser Hand aufgedeckt hat, soll dennoch bloße Erdichtungen für ein Gebiet, in dem kein Sterblicher „sachverständig" ist, als *Meinungen* gehegt und empfohlen haben? Mit dieser Korrektur wollen wir uns im folgenden beschäftigen.

III.

Einige Beispiele sollen nach kurzen Vorbemerkungen die *Notwehr des Glaubens* illustrieren, wie Kant sie

ſelbſt übt. Obwohl Kant den „Dogmatismus der reinen Vernunft" in ſeiner völligen Haltloſigkeit erkannte, ſo hat er doch an ſeinen „Reſultaten" kaum etwas zu ändern gefunden. In den Antinomien ſtellt er den Dogmatismus der tranſzendental idealiſierenden Vernunft dem Empirismus der tranſzendental idealiſierenden Vernunft gegenüber und zeigt, wie ſie ſich auf eine vollkommen einheitliche Auffaſſung reduzieren laſſen. Bei ihm wandelte ſich nicht die „Sache", ſondern der „Ton", in dem der deutſche Rationalismus ſeine Auffaſſung vertrat. Das Daſein Gottes, die Einfachheit, Immaterialität, Unzerſtörbarkeit der Seele laſſen ſich von keinem Menſchen beweiſen und wiſſen, aber in praktiſcher Abſicht annehmen. Witz und Einbildungskraft verſagen, wenn der Metaphyſiker hier mit mathematiſcher Apodiktizität auftritt.

Selbſt bei den Dogmatikern der Schule hatte man ſich Bedenken gegen die Beweiſe nicht immer verhehlt. Und wenn wirklich der Tod nicht zugleich das Ende der Seele bedeutet, wenn ſie vor der Verweſung des Leibes geſchützt iſt, ſo kann doch Gott die einfache Subſtanz, aus der man die Unſterblichkeit der Seele folgerte, wie er ſie geſchaffen hat, ſo auch vernichten. Auf dieſen Zweifel wurde aus der Natur Gottes bewieſen, daß er die Seelen nicht vernichten könne, weil er nur das Vollkommene wolle und der Vollkommenheit ſeiner Schöpfung durch Vernichtung auch nur *einer* Seele Abbruch tue. Jede Seele iſt von der anderen verſchieden, einer jeden iſt ein anderes Bild der Welt eigen, und alle dieſe im Spiegel der Seele ſich erzeugenden Bilder gehören zur Vollkommenheit der Welt.

Leicht iſt zu ſehen, daß ſolche Beweiſe nichts als Hirngeſpinſte ſind, daß das Wiſſen ſowenig als die Überzeugung des Glaubens an ihnen ein Intereſſe hat. Aber an der Idee eines ewigen Lebens hat der Moraliſt ein Intereſſe, das er allein zu ſchützen vermag, wenn er ſich auf ſein eigenes Gebiet zurückzieht, wo er objektiv weder beweiſen kann noch will. Jede Konzeſſion, auch die eines nur wahrſcheinlichen Wiſſens, hätte die Poſition wieder verſchlechtert. Werden für die Wirklichkeit der Ideen Hypotheſen als *Erklärung* in

Anſpruch genommen, ſo werden die nötig werdenden Hilfshypotheſen durch ihren willkürlichen Charakter die Sache mehr verdächtigen als beglaubigen. Es gibt keine Hypotheſe aus reiner Vernunft, die nicht von ſolchen Flickannahmen erdrückt würde.

Iſt alſo mit ſolchen Meinungen an ſich nichts auszurichten, um eine Einſicht herzuſtellen, ſo wird die Sache den Einwürfen des Gegners gegenüber ganz anders. Ihm können ſolche Hypotheſen entgegengehalten werden, um ihn ſtutzig zu machen, ſie ſind ſo gültig wie ſeine Einwürfe. Sagt alſo der materialiſtiſche Dogmatiſt: Jedermann bemerkt, daß Steigerung und Zerrüttung unſerer Geiſteskräfte von den Veränderungen unſerer leiblichen Organe abhängen. Das ſcheint alſo zu beweiſen, daß die intellektuellen und moraliſchen Kräfte nichts anderes als Modifikationen dieſer Organe ſelbſt ſind. Alſo geht mit ihnen auch die Seele zugrunde, ſo läßt ſich dem leicht eine andere Annahme entgegenſtellen. Jenes Argument, auf das ſich die Naturwiſſenſchaft ſehr viel zugute getan hat, war früher und auch heute ſehr „ſcheinbar". Auf die Menge iſt es, durch eine Reihe von Schlagworten aus dem Schatze franzöſiſcher und deutſcher Materialiſten bei dem ſonſt viel nachdenklicheren gemeinen Manne aufnahmefähig gemacht, namentlich im letzten Jahrhundert ſehr wirkſam geweſen. Beweiſen aber kann es nicht das mindeſte. Das Problem, deſſen Löſung es geben möchte, liegt völlig außer den Grenzen jeder Naturwiſſenſchaft. Was nach dem Tode aus der Seele wird, braucht die Phyſik weder zu wiſſen noch zu fragen. Die Naturwiſſenſchaft treibt hier Metaphyſik, und ihr Argument iſt ſoviel wert, als das entgegengeſetzte: Zugegeben, was der Gegner als Tatſache vorausſetzt und was die Menſchen nicht erſt heute, ſondern zu allen Zeiten beobachtet haben, daß das ſeeliſche Befinden vom Körper abhängig erſcheint, ſo läßt ſich doch unſer Körper als die Fundamentalerſcheinung auffaſſen, auf die ſich unſer ganzes Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken als Bedingung bezieht. Leicht iſt alſo zu denken, daß die Trennung vom

Körper das Ende des sinnlichen Gebrauchs unserer Erkenntniskraft sei und damit der rein intellektuelle Gebrauch erst anfange. Auf diese Weise wäre der Körper nicht die Ursache des Denkens, sondern bloß eine einschränkende Bedingung, an die das Denken von Objekten, die in den Sinnen gegeben werden, in dieser Welt gebunden ist. Der Körper befördert das sinnliche und animalische, hindert aber das reine und spirituelle Leben. Somit bewiese auch die Abhängigkeit der Sinnlichkeit von der körperlichen Beschaffenheit nicht das mindeste für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe.

In diesem Konflikt, der uralt ist, wird also von Kant gezeigt, daß man sich ebensogut die Seele als eine Wirkung des Körpers, wie den Körper als den „Kerkermeister" der selbständig existierenden Seele denken kann, die deshalb mit dem Verfall des Körpers wieder frei wird. Der Grund dieser Dialektik liegt darin, daß in beiden Fällen der Verstand über die Grenzen hinaus gebraucht wird, innerhalb deren ihm Erkenntnis möglich ist; die Beziehungen, die objektiv in der Zeit als Ursache und Wirkung feststellbar sind, sind von ganz anderer Natur. Wenn die reine Vernunft nicht am Leitfaden der Erfahrung fortschreitet, so spielt sie eben nach allen möglichen Richtungen. Übersetzt man jene Gedanken in die Sprache und den Ton der dogmatischen Metaphysik, so stehen unbegründete Behauptungen des dogmatischen Materialisten den ebenso unbegründeten Behauptungen des dogmatischen Spiritualisten gegenüber, während der eine genau soviel von der beurteilten Sache weiß, wie der andere, nämlich — nichts. Beide Teile wären „Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen, die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla in einem Augenblick wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können."

Ist das nicht tatsächlich die vorkritische und nachkritische

Situation in der Philoſophie? Eine Legion von Irrtümern knüpft ſich an eine Verwechſelung der in der Luft ſchwebenden Überlegungen mit objektiv und wenigſtens halbwegs begründeten „Meinungen". „Der Menſch iſt, was er ißt", „Der Menſch iſt Maſchine", ſo wurde der Welt mit ſolchen Argumenten verkündet. Auf der anderen Seite iſt es nur ein Kinderſpiel, mit den entgegengeſetzten Gründen „Beſeſſene" und Wahnwitzige ſich „verſtändlich" zu machen. Die Seele ringt mit dem Körper, der böſe oder auch gute Geiſt erſtreben die Herrſchaft. Sind nicht Wahnſinnige im Morgenlande als von beſonderer Heiligkeit verehrt worden? Und muß nicht auch bei uns der erleuchtete Schwärmer erſt ein Quantum ſeines irdiſchen Verſtandes und die Wahrheit ſeiner Sinne einbüßen, um ſeiner himmliſchen Erfahrungen fähig zu ſein? Das ſind die Folgen einer Metaphyſik, die ſolche Erdichtungen für „Meinungen" nimmt.

Da gilt es, das kritiſche Gleichgewicht wieder zurückzugewinnen, in dem ſich die Vernunft über die dogmatiſch kämpfende Metaphyſik erhebt. Ihre Fragen ſind ohne jeden Zweifel von Kant völlig durchdrungen und mehr iſt in der Metaphyſik nicht zu verlangen. Menſchliches Erkennen iſt auf ſinnlich Gegebenes angewieſen, deſſen ſich der Verſtand Schritt für Schritt erſt bemächtigen muß. Die reine Vernunft aber darf den Verſtand nicht verleiten, aus dem Zuſammenhange der Erſcheinungen herauszutreten oder herauszufliegen und mit dem ſicheren Boden das Objekt preiszugeben, das eine Übereinſtimmung in der Erkenntnis herſtellt und bei jedem beſtimmten Urteil das Erfordernis der Wahrheit iſt. Überall operiert der Menſch, weil er die Dinge mit den Sinnen anſchaut, nicht aber mit dem *Verſtande* durchſchaut, mit verſchiedenen Möglichkeiten, die er ſich muß denken können, um ſchließlich zur Erkenntnis der Sache zu gelangen. Ob wir ein Mineral, eine Pflanze beſtimmen wollen, ob wir uns fragen, ſchreitet in der Ferne Peter oder Paul auf uns zu, auch bei dieſen einfachen Vorgängen können und müſſen wir uns Möglichkeiten im voraus denken, die wir in der Erfahrung unter Umſtänden gegen die Gewißheit vertauſchen. Nun ſcheint es uns ſo,

als ob wir auch jenseits der Grenzen noch etwas bestimmt erkennen könnten, wenn wir uns nur über die verschiedenen in der eigenen Vernunft ausgeheckten Denkmöglichkeiten gehörig den Kopf zerbrechen. Und die Menschen haben zu allen Zeiten Vergnügen daran gefunden, sich mit ihren Gedanken im Äther zu wiegen und über den Wolken zu bekämpfen. Erst die klar erkannte Grenze schafft für alle Anmaßungen gleiches „Recht". Siege aber sind nicht mehr zu erkämpfen, wo die Waffen als stumpfe Theaterrequisiten erkannt sind. Wer sich ihrer gegen den im Wahne seiner Sicherheit trotzig dahinschreitenden Dogmatiker bedient, der denkt vernünftigerweise nicht daran, die Möglichkeiten, die er nur zur Abwehr gebraucht, als Wahrheit oder auch nur als seine Meinungen zu behaupten. Niemand weiß etwas von der Seele als einer *bloßen* Wirkung des Körpers und niemand kennt sie als ein *selbständiges* Wesen, das nach dem Tode aus seinem Gefängnis wieder frei wird. Soweit läßt sich aus keiner psychischen Erscheinung schließen.

Fremd ist das beschriebene und von Kant empfohlene Verfahren auch dem gewöhnlichen Leben nicht. Wie oft wird in der Unterhaltung über einen unaufgeklärten Sachverhalt der Einwurf gehört: Ist es denn nicht auch möglich, daß sich die Sache auf diese oder jene Weise zugetragen hat? Solch ein Einwurf braucht ganz und gar keine Meinung zu enthalten oder zu vertreten und will häufig nur vor einem Vorurteil warnen. — In der forensischen Verteidigung wird das Verfahren Tag für Tag geübt. Mangels direkter Überführung wird von der Anklage zu beweisen versucht: Kein anderer als der Angeklagte kann die Tat begangen haben. Dann erfüllt der Verteidiger nur seine Pflicht, wo er auf andere Möglichkeiten verweist, die sich noch denken lassen. Mit ihnen fällt der *Beweis* als *Beweis* in sich zusammen, ohne daß der Verteidiger zu *meinen* brauchte, daß eine von diesen Möglichkeiten zutrifft. Hier könnte er, weil es sich um Fragen der Erfahrung handelt, zu einer Meinung kommen, der Metaphysiker aber kann keine Meinung rechtfertigen, weil seine

Wagſchale mit einem Arme im Jenſeits ſchwebt.

Ein zweites Beiſpiel Kants, das nicht für die Schopenhauerſche Philoſophie allein verhängnisvoll geworden ſein dürfte, mag noch von Intereſſe ſein. Zitieren wir wörtlich: „Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menſchen, ſowie beim vernunftloſen Geſchöpf, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft ſogar vom Laſter abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten ſich erſtreckenden Fortdauer eines Geſchöpfs, deſſen Leben unter ſo unerheblichen und unſerer Freiheit ſo ganz und gar überlaſſenen Umſtänden zuerſt angefangen hat . . . . in Anſehung eines jeden Individuums eine ſo mächtige Wirkung von ſo geringfügigen Urſachen zu erwarten, ſcheint allerdings bedenklich. Hierwider könnt ihr aber eine tranſzendentale Hypotheſe aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur intelligibel (d. h. reingeiſtig) ſei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieſes Leben nichts als eine bloße Erſcheinung, d. i. eine ſinnliche Vorſtellung von dem reinen geiſtigen Leben und die Sinnenwelt ein bloßes Bild ſei, welches unſerer jetzigen Erkenntnisart vorſchwebt und wie ein Traum an ſich keine objektive Realität habe: daß wenn wir die Sachen und uns ſelbſt anſchauen ſollten, wie ſie ſind, wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen würden, mit welcher unſere einzig wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erſcheinungen) aufhören werde uſw.“

Dieſe Gedanken machen nach einiger Übung in der Abſtraktion nicht die mindeſte Schwierigkeit; ſie enthalten auch keinen Widerſpruch in ſich ſelbſt und gegenüber irgendeinem Erkenntniſſe, kein Menſch aber hat durch dieſe Analogie die Sache an ſich ſelbſt erkannt und die Möglichkeit beſtimmter Vorſtellungen gewonnen. Da muß man ſich ſchon der äſthetiſchen Idee und der Einbildungskraft des Dichters überlaſſen. Goethe ſtellt uns ähnliche Gedanken allerdings vor Augen. Als Dichter durfte er die Erweite-

rung und Steigerung dieſes ſittlichen Lebens in die Ewigkeit in ſeinem Fauſt als überirdiſchen verſöhnenden Abſchluß der Tragödie ſinnlich machen. Eine tiefe Symbolik läßt den Blick nach außen erlöſchen. So der vornehmſten Schranke dieſes irdiſchen Daſeins beraubt, wendet ſich der Blick Fauſts nach innen, ehe die Seele durch den Tod vollends frei und als „edles Glied der Geiſterwelt vom Böſen" errettet wird. Selige Scharen bewillkommnen den irdiſch Entſchlummerten, da er in der geiſtigen Heimat erwacht. Ein myſtiſcher Chor ſchließt mit derſelben platoniſchen Idee, die Kant oben ausgeſprochen hat:

Alles Vergängliche
Iſt nur ein Gleichnis.

Dialektik tritt uns auch ſonſt im Fauſt entgegen; es iſt bewundrungswürdig, wie der Dichter Hypotheſen der reinen Vernunft, die den Grübeleien der Metaphyſiker verdankt ſind, genießbar und erbaulich darſtellt. Dem Unſterblichkeitsgedanken erwachſen Schwierigkeiten aus dem frühen Dahinſterben der Kinder. Im Gedicht wird uns verkündet, wie ſich im Jenſeits das Wachstum des Geiſtes bei den Kleinen fortſetzt:

Steigt hinan zu höh'rem Kreiſe,
Wachſet immer unvermerkt,
Wie, nach ewig reiner Weiſe
Gottes Gegenwart verſtärkt.
Denn das iſt der Geiſter Nahrung,
Die im freiſten Äther waltet:
Ewigen Liebens Offenbarung,
Die zur Seligkeit entfaltet.

Bei allen dieſen äſthetiſchen Ideen haben wir uns nicht über das unſelige Zwitterding poetiſcher Philoſophie zu ärgern, die ähnlich wie die Merkregeln lateiniſcher Grammatik anmutet. Ein philoſophiſcher Dichter gewinnt hier die Herrſchaft über drängende Gedanken, nachdem er „zu

einer Befriedigung" in die Sphäre seiner Kunst geflüchtet ist. Wer würde aber angesichts des religiösen Zugs, in dem sich der Dichter offenbart, von Goethe annehmen, daß die Gebilde seiner künstlerischen Einbildungskraft „Privatmeinungen" über das Jenseits abgeben sollten?

Noch weniger aber ist es erlaubt, Kant, dem Menschen und Philosophen, Mystik anzuheften, deren er sich so kräftig erwehrt. Im Anschluß an die zuletzt von uns zitierten Worte sagt uns der Philosoph selbst: „Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeiten erschöpft zu haben meint, ... nur zeigen: daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen eigen machen." Und in allgemeiner Erörterung schließt das Kapitel über Hypothesen der reinen Vernunft: „Man siehet also hieraus, daß im spekulativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transzendentale Anmaßungen haben . . . . Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt) notwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der Tat gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also **keine Privatmeinungen**, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden. In dieser Qualität

aber muß man ſie erhalten, und ja ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht als an ſich ſelbſt beglaubigt, und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen."

Sollte wirklich für möglich gehalten werden, daß trotz dieſer klaren, eindeutigen Verwahrungen in den verſchiedenſten Ausgaben der Vernunftkritik nach dem Vorgange Hartenſteins für **keine Privatmeinungen** ſchlichtweg **reine Privatmeinungen** in den Text hineingeſetzt worden iſt — das gerade Gegenteil deſſen, was Kant ſich zu zeigen vorſetzt? Und die neue akademiſche Ausgabe Kantiſcher Werke, von der jedermann Korrektheit zu fordern ein Recht hat, nimmt dieſe Verſchlimmbeſſerung auf, obwohl der Herausgeber auf die Gedankenloſigkeit aufmerkſam gemacht worden war!

„Quisquilien" wird der Herausgeber ſagen. Quisquilien aber findet man die Hülle und Fülle in dem wunderbaren Apparat, der dieſer Ausgabe Kantiſcher Werke beigegeben worden iſt. Hier handelt es ſich um Wichtigeres. Wir hatten gehofft, daß mit unſerer Warnung das Bewußtſein einkehren werde, die Zeit einer Herausgabe ſei noch nicht gekommen. In unſerem Aufſatze „Zum Ende der Kantphilologie" ſchrieben wir über die Vernunftkritik: „Das Buch iſt aus einem wohlgelungenen Guß und ſtellt vom erſten bis zum letzten Blatte an den Leſer den Anſpruch, das Ganze zu überſehen. Darin unterſcheidet es ſich von allen ſonſtigen Lehrbüchern, z. B. vom ſchrittweis uns führenden Euklid, aber dieſer Unterſchied iſt in der Natur der Sache gegründet .... Es handelt ſich eben um das Erkenntnisvermögen, d. h. um einen vollkommenen Organismus, bei dem jeder Teil dem anderen ſeine Stelle anweiſt, ſo daß erſt mit dem Ganzen und ſeiner Idee Verſtändnis möglich iſt. Die Idee des Werkes verlangt ferner einen Blick nach den Zielen, die außerhalb ſeines ſo ſcharf abgegrenzten Themas liegen."

Merkwürdigerweiſe findet ſich jetzt derſelbe Gedanke an der Spitze der Erdmannſchen Anmerkungen: „Die Kritik der reinen Vernunft muß nicht nur, wie jede große philoſophiſche

Schöpfung, von der ‚Idee des Ganzen' aus begriffen werden; sie ist auch nach Kants eigenen wiederholten Erklärungen mehr als manche dieser Schöpfungen aus einer Idee herausentwickelt worden. Und für die Geschichte des Werks gilt nicht weniger als für seinen Lehrbestand, daß die Idee, die ihr architektonische Einheit gibt, nur als Glied der allgemeinen Idee richtig gewürdigt werden kann, welche die Gesamtheit der Kritiken des Philosophen zu einem Ganzen verbindet."

Aber diese Gedanken widerlegt die ganze Tätigkeit der Kantphilologie und der sogenannten historischen Entwicklung Kants und seiner Werke. Zum Beweise ist nur nötig, auf ihre Resultate hinzuweisen, die in dieser Ausgabe niedergelegt worden sind. Hätte Erdmann sich jene Gedanken wirklich zur Klarheit gebracht, seine eigene Tätigkeit wäre eine ganz andere geworden. — In wie peinliche Lage möchte wohl Erdmann durch die Frage kommen, was die „Wissenschaft" unter „Lesarten" für Kantische Schriften versteht? Sie sind ja offenbar im großen hergestellt und gelten von heute bis morgen. Sie entstehen und vergehen, wie die Blumen auf dem Felde, nur daß sie nicht so lieblich anzuschauen sind. Wie üppig ist hier die Saat des Mißverständnisses aufgegangen? Nichts kann meine Vorwürfe gegen die „Kantforschung" mehr rechtfertigen, als diese Anmerkungen zu den Werken des großen Philosophen. Blinde tragen die Fackel, die ihnen selbst nicht leuchtet, für andere. Fehlte den früheren Herausgebern*) das Bewußtsein der

*) Ähnliche Veränderungen, die den Text in sein Gegenteil verkehren finden sich in fast allen Ausgaben. Ich will nur eine hier erwähnen, die sich nach einer mir gemachten Mitteilung bei Rosenkranz findet. S. 72 der Vernunftkritik II. Aufl. stehen die Worte: „Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endlich denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse . . . ." Rosenkranz verändert „Es ist auch nötig" und bringt dadurch beim aufmerksamen Lesen eine vollkommen falsche Auffassung der Kantischen Lehre hervor.

Bei dieser Gelegenheit noch ein Beispiel Erdmannscher Korrektur, die tatsächlich in die akademische Ausgabe übergegangen ist. Kant schreibt S. 798 II. Aufl.: „So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte

Verantwortung gegen den Urheber, erreichen die Verfehlungen ihren Höhepunkt in den Anmerkungen, die Adickes seiner Ausgabe der Vernunftkritik beigegeben hat, so tritt hier die Königlich Preußische Akademie, unsere erste wissenschaftliche Körperschaft, in eine Fußspur, die den Leser in die Irre weist. An diese angesehene Gesellschaft richten wir daher die dringende Bitte, die Kantausgabe von einem Apparate zu befreien, der sie notwendig vor der Zukunft bloßstellt. Wir befürworten die einfache Textausgabe, die ihre Veränderungen rechtfertigt, aber sich aller „sachlichen Erläuterungen", völlig überflüssiger Bemerkungen über Kants Sprache, Orthographie und Interpunktion, vor allem aber dem Hinweise auf nachkantische Veröffentlichungen und der Angabe eines Heeres von gleichgültigen Namen enthält.

Erstaunlich ist, was die „historische" Behandlung in den letzten Jahrzehnten an einem Schriftsteller gesündigt hat, dessen stetige innere Arbeit sich jeder Kontrolle unserer Zeit entzieht. Was soll aber in seinen Schriften eine historische Darstellung nützen, die über die Entstehung der Prolegomenen Aufschluß gibt? Wer das Verständnis sucht, der braucht sie nicht, wer es besitzt, muß sich über dies selt-

---

zu erdenken, z. B. . . . . eine Anziehungskraft ohne alle Berührung. . . . ." Hier hat Mellin, wohl von den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" verführt, für Anziehungskraft Zurückstoßungskraft verändert; diese Veränderung erkannte ich als unberechtigt, so daß sie in meiner Ausgabe der Marginalien wegblieb. Erdmann verändert nun, lediglich durch Mellin veranlaßt, in Ausdehnungskraft, vermutlich weil dies Wort mit einem A anfängt. Wer hätte je solche Ausdehnungskraft als Hypothese nötig gehabt? Darauf gründen die „Metaphysischen Anfangsgründe" ja ihre Verwerfung der Zurückstoßungskraft ohne alle Berührung, daß wir solche Grundkraft der Materie nur als expansive Flächenkraft kennen. Auch wenn man die Stelle mit den Ausführungen dieses Buches in Zusammenhang bringen wollte, würde sie sich halten lassen. (Vgl. S. 83 f) Der Urtext aber ist ohnedies völlig richtig, denn Kant meint nichts anderes als eine intelligible Anziehungskraft, wie sie etwa Swedenborgsche Mystik verlangen könnte. Nur ungern gebe ich dafür einen Beweis aus dem Kantischen Texte selbst, weil meine Behauptung sich selbst rechtfertigen muß. Aber man vergleiche nur Seite 270, wo sich dieselben Gedanken finden. Zum Vergleiche verweisen wir ferner auf die „Theorie des Himmels" S. 140.

ſame Problem aufs höchſte verwundern. Nicht das mindeſte Intereſſe iſt mit dieſer Geſchichte eines Buches verknüpft, das Kant nach Erledigung der Kritik in einem Zuge niederſchreiben konnte. Schon Chriſtian Wolff gab gelegentlich zum beſſeren Verſtändnis Gedanken in analytiſcher Lehrart wieder, die er zuvor ſynthetiſch behandelt hatte. Das einzige, was dem Leſer nützen kann, iſt der Begriff dieſer beiden Methoden, wie ihn Kant ſelbſt gibt und wie er übrigens in jeder Vernunftlehre aus vorkantiſcher Zeit zu finden iſt.

Wir gehen auf weiteres an dieſer Stelle nicht ein. Unmittelbarer Anlaß dieſes Aufſatzes iſt lediglich jene *eine* Korrektur des Textes; ſie allein beweiſt die Unzuverläſſigkeit einer Interpretation, die niemals vom Buchſtaben zu den Begriffen vorgedrungen iſt. Die Korrektur iſt nicht die einzige, die den Text verdorben hat. Auch iſt kein einheitliches Prinzip zu erkennen, nach dem die „Verbeſſerungen" bewirkt ſind.

Weshalb wir gerade dieſe Textveränderung zum Anlaß einer Arbeit gewählt haben? Nun, ſie zeigt ſehr deutlich, wieweit die Redaktion der Ausgabe von der „Idee des Ganzen" entfernt iſt. Von der Vernunftkritik wird die ganze, geſchichtlich vorliegende Dialektik als ein Kampf aufgefaßt, der im eigenen Gemüte eines jeden Denkers ſich abſpiegelt. Alle rufen ſie die reine Vernunft als Zeugen auf, wo ſie das Objekt nicht vor uns hinſtellen können, um zu demonſtrieren. Reine, von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft iſt aber keine Quelle von Erkenntniſſen jenſeitiger Dinge. Sie mag ſoviel erdichten, als ſie will; immer muß der dogmatiſch ſich entſcheidende Denker ein Auge zudrücken, das ihn auf die Argumente des Gegners im eigenen Bewußtſein hinweiſt. Ebendeshalb richtet ſich die Kritik nach *allen* Seiten *dogmatiſchen* Eigendünkels. Kein Wunder, daß aus bloßer Prüfung der *Beurteilung* eine Stellungnahme zur Sache wird, wenn die Philoſophen nicht mehr unterſcheiden können, ob die Bündigkeit eines Beweiſes oder die Sache ſelbſt angefochten wird. Wer den Zweifel im

eigenen Gemüt bekämpfen will, hat aber nicht nötig, sich „Privatmeinungen" in einer Materie einzubilden, von der er sich gestehen muß, daß sie alle menschliche Kundschaft übersteigt. Es genügt, daß er jene problematischen Urteile nicht aus dem Auge verliert, wenn er sich im Besitze seines vernünftigen Glaubens sichern will, der auf anderem Gebiete völlig begründet werden kann.

Kant hat zur Evidenz an den verschiedensten Stellen bewiesen, daß die ganze Bemühung der dogmatischen Metaphysik nicht bloß nutzlos war, weil sie keine Überzeugung herstellen, sondern weil sie auch für keine Frage der Erkenntnis selbst Aufschlüsse geben kann, die unseren Fortschritt bewirkten. Nach ihm ist es nicht mehr erlaubt, ein Wissen von jenseitigen Dingen vorzugeben, am wenigsten aber gestattet seine Lehre oder die Vernunft selbst, sich auf Meinungen, Mutmaßungen, Wahrscheinlichkeiten vom Jenseits zu versteifen oder gar als Lehre auszugeben, was man sich selbst ausgedacht hat. Wahrscheinlichkeiten haben da nicht das mindeste zu bedeuten, wo in keinem Punkte jemals Sicherheit zu erlangen ist. In den letzten 50 Jahren hat die Philosophie kaum etwas anderes getan, als mit Mutmaßungen ihre Jünger zu unterhalten, ja es sind sogar Wahrscheinlichkeitsquotienten auf den Plan geführt worden, um jenseitige Prinzipien zu erhärten. Solche Verirrungen sind zu vermeiden, wenn sich die Philosophen wieder zu der kritischen Lehre durchringen. Sie kennen den Gewinn nicht, der hier verscherzt ist. In dem Kampfe für diese Lehre der Wahrheit ist dem Verfasser bisher fast nichts als Spott entgegengetreten, in den neuerdings ein Quentchen Wahrheit eingemischt worden ist. Wir akzeptieren und quittieren gern den Vorwurf, daß wir uns auf Kant „trainiert" hätten, verzichten aber darauf, im Niveau dieses Gleichnisses zu erwidern. Jene Kantische Stelle der Kritik aber sollte jedermann verhindern, sich auf angebliche Privatmeinungen Kants über das Jenseits zu berufen. Seine Lehre tritt der Privateitelkeit eigener Erkenntnis, die mit göttlicher Weisheit konkurriert, strikt entgegen. Sie hat das Wissen aufgehoben, um dem Glauben Platz zu machen.

Ihr Rat iſt trotz ihres unerſchütterlichen Glaubens kein anderer als der des ſterbenden Fauſt:

Nach drüben iſt die Ausſicht uns verrannt
Tor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Wolken ſeinesgleichen dichtet!
Er ſtehe feſt und ſehe hier ſich um!
Dem Tüchtigen iſt dieſe Welt nicht ſtumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu ſchweifen!
Was er erkennt, läßt ſich ergreifen.
Er wandle ſo den Erdengang entlang;
Wenn Geiſter ſpuken, geh' er ſeinen Gang.
Im Weiterſchreiten find' er Qual und Glück,
Er, unbefriedigt jeden Augenblick.

Die Kant-Ausgabe

der

Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften.

Vorstehende Abhandlung beschäftigte sich mit der Kantischen Unterscheidung von Meinen, Glauben und Wissen, d. h. mit einer Unterscheidung, die sich auch mit dem heutigen Sprachgebrauche völlig deckt. Daß sich wenige über diesen Unterschied Rechenschaft geben, daß er namentlich in philosophischen Schriften vielfach mißachtet wird, läßt unsere Erörterungen vielleicht nicht unerwünscht erscheinen, obwohl sie einen besonderen Anlaß in einer „Verbesserung" haben, wie sie sich das Kantische Wort so lange auch von unkundigster Hand hat gefallen lassen müssen. Diese Veränderung stammt von Hartenstein. Die von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften veranstaltete Ausgabe Kantischer Werke behält sie bei, obwohl der Verfasser in seinem Aufsatze „Zum Ende der Kantphilologie" (Altpreuß. Monatsschrift Bd. 59) nicht bloß auf die Gedankenlosigkeit der Korrektur, sondern auch auf ihre unverkennbaren Wirkungen warnend hingewiesen hatte. Beweisen jene auf einen einzelnen Punkt gerichteten Ausführungen zur Genüge, daß diese neue Ausgabe den Ansprüchen nicht gerecht wird, die angesichts der verantwortlichen, illustren wissenschaftlichen Körperschaft mit Recht gestellt werden konnten, so wollen wir doch unser Urteil noch durch folgende Ausführungen besonders rechtfertigen. Wir knüpfen unsere Bemerkungen an die wichtigsten der bisher erschienenen Bände, den 3. und 4., an, auf die allein unsere Prüfung sich erstreckt hat.

Daß uns in der neuen Ausgabe auf einer der ersten Seiten der Vernunftkritik (S. 28) der Satz begegnet: „Von den Erfahrungen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist" wollen wir nicht zu einem Schluß auf andere mögliche Fehler gebrauchen. Sichtlich beruht dieser Fehler auf einem Versehen, das leicht verziehen wird. Indessen ist er uns als Anknüpfung willkommen. Lediglich auf Grund solcher Mängel sind bei Kant Widersprüche behauptet worden. Nun liegen von Kant selbst einige Korrekturen vor, solche allerdings, wie er sie aus dem Zusammenhange des ganzen Werkes auch von jedem aufmerksamen und denkenden Leser erwarten durfte. Für andere sind seine Schriften nicht geschrieben. Sind nun bei den „Verbesserungen", die am Texte Kantischer Schrift in der vorliegenden Ausgabe vorgenommen worden sind, bestimmte Prinzipien nicht zu erkennen — es ist da verbessert worden, wo man mindestens hätte bedenklich sein können, und es sind zweifellose Fehler stehen geblieben — so muß doch der einfachsten Überlegung einleuchten, daß vor jeder anderen Veränderung solche hätten vorgenommen werden müssen, bei denen die Herausgabe der Zustimmung des Urhebers hätte gewiß sein können. Wir erfahren (S. 590) jedoch über eine Veränderung, die jeden Vorwurf von Widersprüchen in der Lehre von Dingen an sich selbst die Spitze abbricht, durch den Herausgeber B. Erdmann: „Ich habe trotzdem nicht zu ändern gewagt; einmal, weil der Herausgeber nicht Kantischer sein darf als Kant selbst, sodann weil es notwendig ist, die Differenzen zu erhalten, die diesen Abschnitt [von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe] von dem in unserem Text unmittelbar vorhergehenden über die Phänomena und Noumena trennen."

Es war notwendig; warum und für wen? Etwa für diejenigen, die von diesen kleinen Mängeln ihre philosophische Existenz bestritten haben? Es war nicht notwendig, sondern verkehrt. Daß jemand aber darum „Kantischer als Kant" wäre, weil er einen von ihm selbst festgestellten lapsus pennae im Texte verbessert, ist angesichts

der sonstigen Willkür, mit der hier operiert wurde, ohne jeden Sinn. Kant selbst hat sich nicht mehr um den Text bekümmert, er hatte Besseres zu tun und er hatte genug an dem Werke getan. „Differenzen" aber, von denen hier mit mildem, absichtlich so unbestimmtem Ausdruck gesprochen wird, existieren — wenn sie irgendwie auf die Sache bezogen werden sollten — nur in dem mangelnden Verständnis der Kantforscher. Der Schreiber jener Worte hat mangels ausreichender Sachkunde darüber, wie wir leider zeigen müssen, kein Urteil, obwohl ihm eine so wichtige Aufgabe übertragen ward.

Mit diesen „Differenzen" verhält sich's genau wie mit den „Gedankensprüngen" und „Tautologien", von denen auch in der akademischen Ausgabe die Rede sein darf. Wo selbst — wie überall in dieser Ausgabe — berechtigte Kritik hätte schweigen müssen, da war das völlig unsichere, in beständigem Flusse sich befindende Urteil Erdmanns nicht am Platze. „Gedankensprung" und „Tautologie" werden von ihm infolge einer kleinen stilistischen Entgleisung, die kaum der Rede wert ist, in einem dem Inhalte nach ebenso präzisen, als geschlossenen Passus der Kritik gefunden. Dort heißt es: „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zueinander. Weil aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben [soll heißen der Urteile], als die Zufälligkeit in den Urteilen, oder es auch mannigmal einleuchtender ist, die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urteil beilegen, als die Notwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es ratsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen." In Mellins Marginalien habe ich am Schlusse mit wenigen Worten vorgeschlagen, das eine „derselben" zu streichen. Der Satz ist völlig eindeutig, setzt aber vom Leser voraus, daß er mit den Begriffen notwendig — zufällig, streng allgemein — eingeschränkt, mit ihrem Gebrauche und mit negativen Kennzeichen so vertraut sei, wie es Kant bei geschulten Lesern seiner Zeit tatsächlich voraus-

ſetzen durfte. Auch der Mathematiker bedient ſich beſtändig beider Kriterien, ſei es, daß er durch ſogenannte vollkommene Induktion die unbeſchränkte Allgemeinheit, oder durch den gewöhnlichen Beweisgang die Notwendigkeit ſeiner Urteile dartut. Findet er aber z. B., wie es in der Arithmetik häufig iſt, daß eine Eigenſchaft gewiſſer Zahlformen beim einzelnen Beiſpiel verſagt, ſo weiß er auch, daß ſie nicht allgemein und auch nicht notwendig gültig als eine Folge dieſer Formen ausgeſagt werden darf. In obigem Falle geht die Unterſuchung natürlich auf etwas anders geartete Probleme, die Prüfung aber beruht auf denſelben Kennzeichen, wenn auch auf anderer Methode.

Schon durch dieſes wenige iſt dargetan, daß der Geiſt moderner „Kantforſchung" in der akademiſchen Ausgabe ſein Weſen treibt; ſie zeigt das Geſicht der „Kantphilologie" an allen Stellen des Apparats und leider auch des Textes ſelbſt. In keiner Weiſe iſt dieſe Ausgabe mit dem zu vergleichen, was die Mathematiker in der Herausgabe ſolcher Schriften leiſten — ein Vergleich zeigt den Unterſchied der Anſprüche beider Disziplinen aufs deutlichſte. Wir erinnern an die Göttinger Ausgabe Gaußſcher Werke; hier erſcheint keine Perſon als Herausgeber, die nicht des vorgetragenen Inhalts Herr wäre. Trotz ihrer Unterſchiede ſind Mathematik und Philoſophie beide rationale Wiſſenſchaften; in beiden muß ſich alſo durch Vernunft erkennen laſſen, was die Autoren gedacht haben. Die Schwierigkeit fremder Sprachen und unſicherer Texte fällt ohnedies bei Kant völlig fort. In unſerem Falle fehlt der Herausgabe jedes Bewußtſein davon, daß hierzu bei jeder philoſophiſchen Schrift, wenn ſie ſonſt auf wiſſenſchaftlichen Wert den Anſpruch erhebt, vollkommenes Verſtändnis gehört. Die kleinen Mängel Kantiſcher Schriften dürfen einem Herausgeber keine Schwierigkeiten bereiten.

Unbegreiflich iſt, warum für die unverkürzte Herausgabe beider Auflagen nicht vorgeſorgt worden iſt, ebenſo unbegreiflich, warum die erſte Auflage der zweiten folgt. Der natürlichſte Weg, beide Auflagen, wie ſie vorliegen, erſcheinen zu laſſen, iſt nicht eingeſchlagen worden.

Damit hätte der Hinweis auf die Varianten unter dem Texte völlig vermieden werden können. Er ist ebenso zwecklos als störend. Wir erfahren, daß „alle sachlich wesentlichen Differenzen" beider Auflagen in den Anmerkungen unter dem Text der zweiten zu finden sind; was aber unter „sachlich wesentlich" zu verstehen ist, bleibt dunkel. Uns ist keine „sachlich wesentliche Differenz" beider Auflagen bekannt. Kant selbst aber hat erklärt, daß seine Darstellung „in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert habe." Was meint also der Herausgeber mit den Worten? Jene Hinweise hatten in den Ausgaben, die beide Auflagen vereinigen, einen Platz — wo aber der Text beider vorliegt, gemahnen sie an die Schildwachen, deren Zweck längst in Vergessenheit geraten ist.

Früher hatte sich Erdmann über das Verhältnis der beiden Auflagen dahin geäußert, daß die „Gesamtstimmung" sie unterscheide. Wir bekennen, daß wir in jenem Buche von Stimmung überhaupt nichts entdeckt haben, man müßte denn Kants Unmut über das „Ausklauben" von „scheinbaren Widersprüchen" in einer Vorrede hierzu rechnen. Nun war ebenfalls früher von Erdmann geäußert worden, daß der „sachliche Unterschied" der Auflagen „je nach dem Maßstabe für kritische Wertschätzung verschiedene Beurteilung möglich mache." Ein solcher sachlicher Unterschied existiert tatsächlich nicht, und für das Urteil hierüber gibt es auch nur einen Maßstab: Verständnis. Dürfen wir aber die Äußerungen der akademischen Ausgabe als Folge „kritischer Wertschätzung" feineren Maßes deuten? Da muß sich Kant in seinem eigenen Buche sagen lassen: „Kants ausführliche Erklärung über das Verhältnis beider Auflagen ist nicht peinlich genau." Auch in dieser abgeschwächten Form muß der Vorwurf zurückgewiesen werden. Kants Erklärung ist so „peinlich genau", wie es ihm nötig schien und wie es der Leser verlangen konnte, aber sie ist freilich nicht so „peinlich genau", wie es die Buchstaben-Mikroskopie für wer weiß welche Zwecke fordert. Nur die erste Bemerkung Erdmanns als Beleg: „Er hat es, um von dem Zusatz auf dem Titelblatt,

der Einfügung eines Motto und der Veränderung in der Zuſchrift an Zedlitz, ſowie den ſprachlichen Veränderungen abzuſehen (!), überflüſſig gefunden, der kleinen ſtiliſtiſchen Änderungen zu gedenken, die in abnehmender Zahl das Werk durchziehen." Erdmanns Aufzählung der Unterſchiede iſt nicht „peinlich genau". Kant hat auch zu erwähnen unterlaſſen, daß der reichere Buchſchmuck der erſten Auflage in der zweiten vermindert worden iſt. Ein weiteres Wort wäre überflüſſig. Alle bei Erdmann folgenden Ergänzungen der Kantiſchen Erklärung ſind völlig unerheblich; auch durch ſie läßt ſich der Vorwurf nicht begründen.

Unbegreiflich iſt ferner, warum in der Kritik der reinen Vernunft auf Parallelſtellen der Prolegomena hingewieſen wird. Damit war die Herausgabe „Kantiſcher als Kant", weil ſie in die Hand eines Erforſchers der Prolegomena gegeben war, deſſen mechaniſch-hiſtoriſche Angaben die Werke entſtellen. Eine merkwürdige Selbſtironie, an das Buch eine Geſchichte ſeiner Buchſtaben anzuheften, das mit den Worten eröffnet wird: „Es gibt Gelehrte, denen die Geſchichte der Philoſophie .... ſelbſt ihre Philoſophie iſt, für dieſe ſind gegenwärtige Prolegomena nicht geſchrieben." Welches Urteil möchte Kant erſt über Leiſtungen gefällt haben, in denen ſich ein völliges Verkennen ſeiner Geiſtesarbeit kundgibt! Wer wäre aber ſo töricht, dieſe Dinge zu leſen? Sei dem indeſſen, wie ihm wolle, auch jene Hinweiſe ſind nicht bloß gleichgültig, ſondern nachteilig, weil ſie zerſtreuen und beim Unkundigen das Vorurteil erwecken, als ob irgend etwas Wichtiges von ihnen abhinge. Für die Ausgabe ſelbſt aber haben ſie den Erfolg, daß nun weder die erſte noch die zweite Auflage ſo vorliegt, wie ſie das Original gibt.

Wir kommen zum „Apparat". Nur mit Verwunderung wird die kleinen Aufſätze über Orthographie, Interpunktion und Sprache betrachten, wer an dem Inhalte der Lehre Intereſſe nimmt. Da ſicherlich kein Menſch bei Kant Sprachſtudien machen wird, ſo hätte völlig genügt, auf die Moderniſierung einiger Formen allgemein hinzuweiſen. In dem Geiſte des Mannes, der dieſe Bücher ſchrieb, liegen dieſe

philologiſchen Studien nicht. Im Intereſſe ſeiner Schriften hätte es aber gelegen, namentlich die Interpunktion unangetaſtet zu laſſen, allenfalls nur dann zu ändern, wo ſie irreführt. Ein Beiſpiel, das die Folgen der Veränderung zeigt. Im Original ſchreibt Kant in der Kritik (2. Aufl., S. 224): „Wir werden alſo durch dieſe Grundſätze die Erſcheinungen nur nach einer Analogie, mit der logiſchen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zuſammenzuſetzen berechtigt werden. . . .“ In der neuen Ausgabe ſind die beiden Kommata beſeitigt. Welche von den ſo durch ihren Sinn verſchiedenen Formen iſt nun richtig? Dieſe Stichprobe beweiſt, daß unſere frühere Warnung, an der Interpunktion nicht zu rühren, begründet war.

Im „Apparat“ finden ſich ferner ſogenannte „Sachliche Erläuterungen“. Mit 6 Seiten, ſage mit 6 Seiten, wird die Kritik zweiter Auflage, ein Werk, das Tauſende von Schriften hervorgerufen hat, ſachlich erläutert! Da finden ſich zunächſt ſo merkwürdige Begriffe wie „der deduktive Sinn des Apriori“, das „deduktive oder analytiſche“, das „kritiſche Apriori“, lauter Begriffe, für die ſich vielleicht in der modernen „Kantforſchung“ wieder „Erläuterungen“ finden werden. Welches Recht haben ſie an dieſer Stelle? Dieſe Begriffe ſtehen in einer „ſachlichen Erläuterung“ zu S. 3 der Kritik, und wir behaupten, daß ſie völlig unverſtändlich und nach gewiſſer Richtung mehrdeutig iſt. Niemand wird durch ſie gebeſſert, zumal der Urheber von einer „neuen kritiſchen Bedeutung des Apriori“ ſpricht, die ſich in einer „einleitenden Erklärung“ finden ſoll. Aber wir befinden uns auf S. 3 der Kritik der reinen Vernunft, und es gehen nur wenige Erörterungen vorher, in denen kein Wort von der „neuen kritiſchen Bedeutung des Apriori“ geſprochen wird. Denn unter dieſer neuen kritiſchen Bedeutung kann man nur verſtehen, was Kant „als die veränderte Methode der Denkungsart“ annimmt und beweiſt, daß „wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir ſelbſt in ſie legen.“ Was aber dort ausgeführt wird, unterſcheidet ſich von vorkantiſcher Philoſophie nur durch Strenge und Umfang der Definition. Wir

geben ohne weiteres zu, daß die Stelle eine Schwierigkeit für den Anfänger enthält, aber sie kann doch nicht durch völlige Dunkelheit aufgehellt werden. Die Stelle näher zu besprechen, würde uns zu weit führen; der Herausgeber der Kantausgabe hätte indessen schon durch die Feststellung einer „Ungenauigkeit", die er nicht zu heben vermag, bedenklich werden müssen. — Daß Kant selbst einen zu den Beispielen gehörenden Satz, der zu einem Einwurf Anlaß gegeben hatte, gerechtfertigt hat und daß er das Subjekt dieses Satzes lieber verändert sehen mochte, scheint dem Herausgeber entgangen zu sein. Damals rief Kant gequält aus: „Wer besinnt sich auf alle Veranlassungen zum Mißverstande?"

Um nun die „sachlichen Erläuterungen" nach ihrer Genesis zu würdigen, wollen wir eine von ihnen „historisch entwickeln". Bei den meisten handelt es sich um Stellen, die nicht entfernt schwieriger sind als alle anderen der Vernunftkritik. Wo der Zufall diesen oder jenen „Kantforscher" hat straucheln lassen, da errichtet die akademische Ausgabe vermutlich zur Warnung der Menschheit eine Gedenktafel im Apparat, z. B.: Hier verunglückte Vaihinger mit seiner berühmten Blattversetzungshypothese. Diese Hypothese würde allerdings jede Methodenlehre zieren, als ein Muster dafür, wie Hypothesen nicht beschaffen sein dürfen. Im übrigen war auch schon die Frage, die sie veranlaßt hat, an einer Stelle angebracht, deren exakte Disposition dem Leser in die Augen springen könnte.*) Auch der Herausgeber zeigt bei dieser Gelegenheit von neuem, daß er diese Anordnung nicht erkannt hat, und wiederholt trotz unserer Warnung einen alten Irrtum. Die Herren nehmen immer an, daß man die nächstliegenden, äußerlichen Merkmale übersehen müsse, und doch machen wir uns anheischig, überall die Assoziation anzugeben, die ihre Bedenken veranlaßt hat.

Indessen wir wollten „historisch entwickeln". Als der

*) Kant disponiert: α) Mathematik allgemein; β) Arithmetik; γ) Geometrie; δ) Mathematik allgemein. Wie kann man hier auch nur auf die Frage stoßen, die jene Hypothese veranlaßt hat?

Plan der akademiſchen Ausgabe bekannt wurde, da ergriff die Kantphilologen ein ungeſtümer Jagdeifer nach Druckfehlern und „dunklen" Stellen in den Originalſchriften. Sie wollten das dunkle Afrika illuminieren, und doch mit Eilzügen zur Stelle gelangen. Niemals iſt ſo fleißig in der Vernunftkritik geblättert worden. Und ſo fanden ſich eines Tages in den „Kantſtudien", in dieſer wunderbaren Zeitſchrift, eine ganze Reihe von Stellen, denen ein „Kannitverſtan" beigegeben war. Anſtatt aber dies Bekenntnis auf das Ganze auszudehnen, den Grund bei ſich ſelbſt zu ſuchen, mußte der Text verbeſſert, d. h. mit ihren jeweiligen und ſehr veränderlichen Aſſoziationen in Übereinſtimmung gebracht werden. Und davon ſoll unſer Beiſpiel zeugen.

Von den Reflexionsbegriffen ſagt Kant S. 335 der Kritik: „Wende ich aber dieſe Begriffe auf einen Gegenüberhaupt (im tranſzendentalen Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen, ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder intellektuellen Anſchauung ſei, ſo zeigen ſich ſofort Einſchränkungen (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen), *welche allen empiriſchen Gebrauch derſelben verkehren . . .*"

Dieſe Stelle enthält nicht eine Schwierigkeit, die von der des ganzen Buches abwiche. Im Gegenteil, ſie iſt ſehr häufig durch Beiſpiele erläutert worden. Wer hiſtoriſch nur im geringſten orientiert iſt, der bemerkt auch, wie Kant hier einem von Leibniz verſchuldeten Fehler zu Leibe rückt. Aber dem ſei, wie ihm wolle. Tapfer ſchlug die Kantphilologie vor, für die letzten Worte zu leſen:

„*welche allen nicht empiriſchen Gebrauch verwehren.*"

Mögen auch Philologen über dieſe unglaubliche Konjektur urteilen; ich bekenne, daß ſie trotz genügender anderer Gründe einen Hauptanteil an der Entrüſtung hat, die in meinem Vorwort zu Mellins Marginalien zum Ausdruck kam. Dort gaben wir (S. X) den Schlüſſel zu dieſer Stelle, wie zu einer anderen beanſtandeten, die zu den Grundbedingungen des Verſtändniſſes gehört, und zwar ſo, daß die beteiligten Perſonen deutlich erkennen konnten, wohin

gezielt war. Wir haben dann in der Altpreuß. Monatsſchrift weitere Erläuterungen gegeben, immer in der Hoffnung, daß jenes kraſſe Selbſtzeugnis die Kantphilologie zur Beſinnung bringen möge. Wenn ſolche „Verbeſſerungen" gewagt werden dürfen, ſo iſt ja kein Wort der Kritik vor Verballhornung ſicher. Wir haben auch an der erſterwähnten Stelle und ſpäter noch beſonders auf das Kapitel: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" als den Schlüſſel der Kritik aufmerkſam gemacht und bedauert, daß es von Kant nicht an die Spitze ſeiner Unterſuchung geſtellt worden iſt.

Ehe noch ein paar Monate ins Land gegangen waren, es mag auch ein ganzes Jahr geweſen ſein, nahm Erdmann jene horrible Konjektur mit vielen nicht minder unglaublichen „Emendationen" in ſeine „Beiträge zur Geſchichte und zur Reviſion des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft" auf, in ein Spezimen der Kantforſchung, das auch wohl der Akademie der Wiſſenſchaften die Augen hätte öffnen können. Sie beweiſen zwingend, daß über das revidierte Buch völlige Unklarheit im großen und einzelnen herrſcht. Obiger Veränderung, die nun zur „Geſchichte" des Kantiſchen Buches gehört, fügen die „Beiträge" folgende Bemerkungen Erdmanns hinzu: „Einſchränkungen, welche fordern, nicht aus dieſem Begriffe (ſynthetiſch) hinauszugehen, und damit allen empiriſchen Gebrauch derſelben unmöglich machen ...., alſo beweiſen, daß .... widerſtreitend ſei. ‚Verkehren' (den gültigen empiriſchen Gebrauch in ſein Gegenteil) für ‚unmöglich machen' kann ich nicht belegen. Aber ‚verwehren' wäre zu wenig, machte die Folgerung unzuläſſig. Der nicht-empiriſche tranſzendentale Gebrauch der Reflexionsbegriffe iſt ja nur auf einen bedeutungsloſen analytiſchen eingeſchränkt, alſo nicht aufgehoben."

Hier folgt alſo eine Naivität auf die andere. Der gelinde Widerſpruch gegen obige „Lesart" zeigt klar das Taſten und Tappen, mit dem ſich ſein Urheber auf dem Gebiete Kantiſcher Begriffe bewegt. Keine Spur deutlicher, ſicherer Erkenntnis deſſen, was Kant eigentlich an jener

Stelle will. Der Erforscher der Prolegomenen erkennt nicht wieder, was in dieser Schrift an Beispielen und so oft von Kant geltend gemacht wird, daß die Kantausgabe an einem anderen Orte außerhalb Erdmanns Bezirk von einem „Lieblingsgedanken" Kants spricht — wir kommen darauf zurück. — Inzwischen hatte ich nun nicht in mutmaßender, sondern in bestimmter Weise auch den Erdmannschen Irrtum in der Altpreuß. Monatsschrift (Zum Ende der Kantphilologie), die Erdmann auch nur zu nennen nicht wert findet, berichtigt, so daß es für ihn nicht schwer war, im Apparat zu schreiben:

„Ich interpretiere jetzt: Wende ich aber die Reflexionsbegriffe auf einen Gegenstand überhaupt .... an, so zeigen sich sofort Einschränkungen, die uns verbieten, aus diesem Begriffe eines Gegenstands als Dings überhaupt hinauszugehen — an einem solchen (!) Gegenstande überhaupt ist z. B. nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat, die also allem empirischen Gebrauch der Reflexionsbegriffe, d. i. aller ihrer Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung Entgegengesetztes ergeben, allen empirischen Gebrauch somit verkehren."

Das „z. B." in dieser Interpretation ist ebenso köstlich, als die Einfügung der Worte „die uns verbieten". Wer die Stelle versteht, braucht diese Interpretation nicht, und wer sie nicht versteht, ist um kein Haar gebessert. Aber nun sind doch wenigstens die Phantasien gehoben, die sich die Interpreten vorher von dem Sinne der Stelle gemacht haben. Wir erwähnen diese Sache hier auch nicht, weil der Herausgeber im Namen der Akademie etwas adoptiert, was soeben von einem anderen klargestellt war, ohne ihn zu nennen. Meine Warnung war zu ganz anderem Zwecke geschrieben. Wenn Erdmann die Stelle nunmehr wirklich verstanden haben sollte, was sich aus solchen vorsichtigen Anlehnungen an Kantische Worte nie schließen läßt, warum gab er an dieser Stelle eine „Interpretation"? Sie stellt ja nur die Herausgabe vor der Zukunft bloß. Der Text ist ja für den Leser, der die früheren Gedanken einiger-

maßen beherrscht, ohne jeden Anstoß verständlich. Sie ist absolut eindeutig für den, der nicht etwa Lust hat, an dem „nicht" zu mäkeln. Und das wird Erdmann am allerletzten, da er sogar an einer Stelle für die doppelte Negation als einen Kantischen Sprachgebrauch eintritt, wo sie beseitigt werden müßte. Der Herausgeber der Akademie hält es für nötig, eine sachliche Erläuterung zu geben, weil Herr Dr. Medicus in jugendlichem, irregeleitetem Eifer an einer Stelle der Kritik mangels jeden Verständnisses gestrauchelt ist.

Von derselben Art sind aber eine ganze Zahl dieser Erläuterungen, auch wo Erdmann die Gedenktafel sich selber setzt. Ich erwähne nur die Stelle auf S. 154 (2. Aufl.), zu der man in den früheren „Beiträgen" lesen kann: „Kant bezieht die synthetische Einheit der Apperzeption nirgends auf Dinge überhaupt, während die Beziehung der Kategorien auf Dinge überhaupt (und an sich, im reinen transzendentalen Gebrauch, d. i. vor aller sinnlichen Anschauung) eine Voraussetzung der transzendentalen Deduktion bildet." Hier sind fast soviel Mißverständnisse als Worte. Es ist demnach unmöglich, daß der Verfasser der „Beiträge" den Gedanken verstanden hat, auf den sich diese Worte beziehen und den ich a. a. O. erläutert habe. Nunmehr ist aber, wie die Kantausgabe schreibt, „der Sinn deutlich", „der Text wird wohl kantisch sein". Ja, warum sollte er denn das nicht sein? Bei den Tafeln im Gebirge steht auch die Ursache des Unglücks angegeben, ein Unwetter oder sonst ein elementares Ereignis. Auch hier liest man an der Gedenktafel: „Das Fehlen des Komma . . . . und des Sperrdrucks der Worte Objekte überhaupt erschwert das Verständnis." Also ein Komma!*) Nein das Monitum ist durch kein „Fehlen" im Text veranlaßt, das „Fehlen" lag im Verständnis des Lesers. Welchen Umfang aber müßten die sachlichen Erläuterungen angenommen haben, wenn jedes Mißverständnis mit einem Gedenksteine in Kants eigenem Werke hätte verewigt werden sollen? Was aber möchte

*) Vorher sollten doch die „Einschiebungen" „den Sinn verderben".

die Zukunft, die sich des Verständnisses wieder bemächtigen wird, von diesen meistens naiven „sachlichen Erläuterungen" denken und sagen?

Zur selben Rubrik gehört auch eine kurze Erläuterung, die an anderer Stelle des Apparats steht, die wir als einen Typus erörtern wollen. S. 788 der Kritik liest man über Hume: Er bemerkt vom Grundsatz der Kausalität „ganz richtig, daß man seine Wahrheit . . . auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntnis a priori fuße . . .". Auch hier hatte blinder Eifer das „ganz richtig" in „gar nicht richtig" verändert, und die Beiträge hatten die „Emendation" registriert. Dabei stand ein Hinweis: „Man vgl. z. B. Prol. 8." Erdmann hätte auf irgendeine Stelle verweisen können, die von Hume und dem Kausalgesetz handelt, aber wir wollen annehmen, daß er die „Konjektur" bekämpfen wollte, obwohl man dann nicht versteht, warum er sie überhaupt wiederholte. Auch in diesem Punkte gab mein Aufsatz ein bestimmtes, kein tastendes, mutmaßendes Urteil*); ich betonte übrigens das Wort fuße, auf das es hier allein ankommt. Daß aber Erdmann die Beziehungen Humes zu Kant noch nicht zur Klarheit gereift sind, beweist die zu S. 101 der ersten Auflage wiederholte Frage, ob es dort nicht für „Reproduktion" „Regelmäßigkeit" heißen müsse. Nunmehr hat die akademische Ausgabe die Bemerkung: „Der Nachdruck ruht auf Erkenntnis im Sinne wiederholter Ausführungen Kants, man vgl. z. B. Proleg. (IV 257)." Aber der Nachdruck liegt tatsächlich auf dem Worte a priori und nicht auf Erkenntnis im Sinne einiger Ausführungen, sondern des Begriffs Erkenntnis a priori, wo er auch, sei es bei Hume oder Kant, vorkommt. Auch diese Erdmannsche diplomatisch vorsichtige Bemerkung, die in ihrer Unbestimmtheit charakteristisch ist, leitet den nicht unterrichteten Leser irre; sie ist aber, zumal in einer akademischen Ausgabe, geradezu lächerlich, weil der Text vollkommen klar und ohne Tadel ist. Wer aber Hume noch nicht ver-

*) Im Text waren dort versehentlich die Worte: „d. i. Erkenntnis" ausgelassen.

ſtanden hat, ſollte ſich an Kant gar nicht heranwagen. Dieſer Schriftſteller hat ſein Verhältnis zu Hume ſo oft beſprochen, daß hier Hilfen, und noch dazu mehrdeutige, überflüſſig ſind.

Wir wollen uns an den Beiſpielen dieſer Art aus den „Beiträgen zur Geſchichte und Reviſion" hier genügen laſſen; erlauben uns indeſſen die Frage: *Durfte die Ausgabe der Königlich Preußiſchen Akademie ein Spiegel für die Geſchichte der Mißhandlungen Kantiſcher Schrift werden?* Was hat Kants Wort damit zu ſchaffen, daß hier das Mißverſtändnis an einer Stelle, die Kant in ſein Hauptwerk übernahm, eine Blattverſetzung nötig hat, dort an unzweideutiger Stelle für Idealität Realität, an einer anderen Realität für Idealität, an einer dritten unmittelbar für mittelbar, an einer vierten Apperzeption für Apprehenſion, an einer fünften „gar nicht richtig" für „ganz richtig" „geleſen" worden iſt? Auf dieſe Mißverſtändniſſe und auf mehr der Art nimmt ſie Rückſicht. Wie durfte Erdmann einen Vorſchlag, in der Kritik der reinen Vernunft S. 477 zu ſchreiben, daß ſich „*Das Wunder* (für „die Möglichkeit") . . . nicht begreiflich machen laſſe", als „unannehmbar" auch nur erwähnen? Er iſt ja völlig unſinnig.

Was geht es ferner eine akademiſche Ausgabe an, daß nach Erdmanns „Beiträgen" Kant „gelegentlich Sinnlichkeit und Erfahrung als Wechſelbegriffe" faſſe, weil Erdmann ſowenig dieſe beiden Begriffe, wie den Terminus „Wechſelbegriffe" ſicher anzuwenden verſteht? Lehrt denn heute die gemeine Logik nicht mehr, was unter Wechſelbegriffen, die eine gemeinſame Sphäre regieren, verſtanden wird, ſo daß gelegentliche Wechſelbegriffe eine contradictio in adjecto bedeuten? Jede Erfahrung iſt ſinnlich, aber nicht alles, was zur Sinnlichkeit gehört, iſt Erfahrung — ſo lehrt die tranſzendentale Äſthetik — es iſt der Eingang der Kritik. Durfte denn Kant nicht nach ſeinen früheren Ausführungen von jedem Leſer, geſchweige von einem Herausgeber im Wiederholungsfalle die Einſicht erwarten [wie ich zu der von Erdmann trotz meiner Bemer-

kungen noch immer nicht verstandenen Stelle S. 120 bemerke], daß Begriffe, die sich auf Gegenstände beziehen, dann in der Anschauung a priori ein Objekt müssen vorzeigen können, wenn sie, wie z. B. der Begriff der Bewegung als Ortsveränderung, sich auf Erfahrung gründen? Ist es zulässig, unverstandene Stellen noch mit Hinweisen zu versehen, wie hier, bei denen der Leser gerade das Gegenteil dessen findet, was der Herausgeber einer akademischen Ausgabe ihn lehren will? Da soll „Erfahrung für Sinnlichkeit stehen, wie S. 863 das Rationale dem Empirischen entgegengesetzt wird". Aber an dieser Stelle schreibt Kant wieder mit Vorbedacht das „Empirische" und nicht das „Sinnliche". Genügte denn meine Klarstellung in der Altpreußischen Monatsschrift nicht, sich die Frage vorzulegen: Bin ich denn des Kantischen Begriffs ganz sicher? Und es wäre nur nötig, den Titel des mißhandelten Buches zu verstehen, um den Irrtum zu erkennen. Er lautet „Kritik der reinen Vernunft", und auch hier ist das Rationale dem Empirischen gegenübergestellt, wie die ersten Worte des Buches beweisen, und nicht dem „Sinnlichen". In dieser Tatsache liegt das, was Kant von den Vorgängern unterscheidet; Aufschluß über seine Gegenüberstellung aber gibt das Tor des Buches: Transzendentale Ästhetik. — Irregeführt ist der Herausgeber S. 863 durch seine philologische Assoziation; da stehen allerdings die Worte „zwei Stämme"; aber Kant sagt doch sofort, daß er damit Vernunft und Erfahrung meint und nicht wie am Schlusse der Einleitung Verstand und Sinnlichkeit.

Genug von diesen Dingen. Wir wollen nicht verkennen, daß Erdmann in der neuen Ausgabe gegenüber den merkwürdigen Veröffentlichungen von 1900 einige Fortschritte zeigt, aber seine ganze Auffassung befindet sich noch im Flusse oder wenn sein eigener Ausdruck gegen ihn erlaubt ist: „in der Dämmerungsperiode". Hätte man aber von ihm nicht anderes erwarten dürfen, da er sich unterwindet, Kantische Gedanken historisch zu entwickeln, da er so frühe schon in kritischen Fragen eine so bestimmte Stellung eingenommen hat? Noch immer aber kennt er, wie das von

uns „hiſtoriſch entwickelte“ Spezimen und andere Tatſachen beweiſen, den Kernpunkt der Frage nicht. Er hat ſicherlich die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ nicht verſtanden, er beherrſcht keinen der in dieſem Kapitel gebrauchten Begriffe, er hat nie verſucht, ſie ſich durch Beiſpiele klar zu machen, wie kann er da von Differenzen ſprechen, die dies Kapitel gegen ein anderes zeige? Mit welcher Überlegenheit ſtellt er ſich einem Manne wie Mellin gegenüber! Wie mutet es an, wenn er von einer Verbeſſerung, die er angeſichts ſeiner Vorſtellungen von Sinnlichkeit und Erfahrung niemals gefunden haben würde und die er ſoeben von dieſem Manne erhält, ſagt: „*Schon* Mellin verbeſſert.“ Schon Mellin! Als ob Erdmann nicht dieſen Textfehler im Jahre 1900 und noch jetzt zu halten verſuchte.

Wir richten hiermit im Intereſſe der Auffaſſung und Beurteilung Kantiſcher Lehre an Erdmann die dringende Bitte, einmal in unumwundener Aufrichtigkeit von ſeinen eigenen Wandlungen, die nicht jedermann zu bemerken vermag, ſeinen Leſern Kenntnis zu geben. Es iſt vollkommener Ernſt: Eine ſolche „*peinlich genaue* hiſtoriſche Entwicklung“ eines Kantinterpreten, für die er alle Daten ſelbſt beſitzt, müßte die Lage klären. Mit einem ſolchen freimütigen Geſtändnis würde er der Wahrheit viel mehr nützen, als ihr die Kantforſchung bisher hat ſchaden können. Die Irrtümer über die Kantiſche Philoſophie laſſen ſich nicht mehr im Fluge ſchießen, ſie haben ſich zu feſt eingeniſtet. Kann denn verlangt werden, daß ſich dieſe Widerlegung ins Endloſe erſtrecke? Sie müſſen bei jedem ernſten Forſcher von ſelbſt, d. h. durch das Studium ſchwinden, ſonſt leben ſie ewig.

Gehen wir nun zu einer Würdigung der ſogenannten *Lesarten* über. Welches Bild bietet ſich hier! Man ſieht, was im Einzelnen nichts wert iſt, das muß durch ſeine Menge wirken. Aber auch für das Einzelne iſt vorgeſorgt, für jede noch ſo kleine, noch ſo ſelbſtverſtändliche Veränderung findet ſich ein „Sigill“, und doch auch hierin iſt ein Fortſchritt. In den „Beiträgen“ fanden ſich unter Umſtänden ein halb

Dutzend Namen. Da hatte irgendwo die zweite Auflage z. B. das Wort „gegeben" betont, die dritte hatte die Betonung weggelassen, und dem hatten sich, wie man erfährt, Rosenkranz, Hartenstein, Kirchmann, Adickes, Vorländer angeschlossen. So etwas gehört natürlich zur Geschichte der Kritik der reinen Vernunft oder ihrer Revision. Nun in der neuen Kantausgabe hat sich der Herausgeber mit der Feststellung der Priorität begnügt. Ehre, wem Ehre gebührt. Gleichen die „Sachlichen Erläuterungen" einem Friedhofe, so ist hier der Apparat zu einer Art Ruhmeshalle der Kantphilologie geworden. War es wirklich nötig, bei diesen kleinen Dingen Namen zu nennen? Erfreulich ist allerdings, daß sehr viele „Lesarten" der „Beiträge" verschwunden sind, sie mögen wohl aus der „Revision" des Textes in die „Geschichte der Kritik der reinen Vernunft" verwiesen worden sein. Indessen bleibt noch genug des Unnützen. Konnte die Herausgabe sich nicht einfach auf die Angabe der Varianten beschränken, wo es sich um unzweifelhafte Verbesserungen des Textes handelte? Selbst die „Lesarten" der dritten und folgenden Originalausgaben waren vollkommen unnötig, wenn die Ausgabe mit dem Bewußtsein gegeben werden konnte: „Hier ist das Kantische Wort zuverlässig, richtig wiedergegeben." Diese Gegenüberstellung aller möglichen Kleinigkeiten, die in späteren Auflagen versehen worden sind, hat doch für keinen Menschen auch nur den geringsten Zweck.

Bei den Verbesserungen hat nun das Druckfehlerverzeichnis von G. S. A. Mellin eine Rolle gespielt, das er vor über hundert Jahren seinen Marginalien beigegeben hat und das seltsamerweise Kanthistorikern und Philologen bis vor kurzem entgangen war. Wir müssen hier wieder kurz „historisch entwickeln", da der Herausgeber eine nicht gerade freundliche Bemerkung über unsere neu besorgte Ausgabe der Mellinschen Marginalien macht, wo er alle Ursache hätte, sich vielmehr zu bedanken. Er wirft mir vor, daß das Druckfehlerverzeichnis „unvollständig" wieder abgedruckt sei. Ich will da sofort bekennen, daß ich ursprünglich die Absicht hatte, es ganz wegzulassen. Nach hundert Jahren

ein ſolches Verzeichnis zu einem Werke zu geben, das ſo oft wieder aufgelegt worden iſt, erſchien mir unnötig und kleinlich. Hätte ich die Miſere der Abdrucke damals gekannt, wie ich ſie jetzt kenne, ſo wäre mir dieſer Gedanke vielleicht nicht gekommen. Indeſſen war unter den Verbeſſerungen *eine*, die mir ſo wichtig erſchien, daß ich ſie, ohne den Urheber zu nennen, als ſchon im 18. Jahrhundert gegeben, in einem Aufſatze erwähnte, der in dem von Erdmann mitredigierten Archiv für ſyſtematiſche Philoſophie erſchienen und zweifellos von ihm auch geleſen worden iſt. Dieſer Aufſatz nun war einige Wochen in der Redaktion der „Kantſtudien", die ihn, obwohl oder da er Kant gegen Mißhandlung verteidigte, nicht brauchen konnten. Ihr Herausgeber bat mich bei der Rückſendung des Manuſkripts nur um die Quelle jener Verbeſſerung, die ihm mit der Eröffnung meines Plans gegeben wurde, Mellins Marginalien wieder herauszugeben. Aber dieſe Bemerkung hielt ihn nicht zurück, den Hinweis auf das Verzeichnis noch vor dem Erſcheinen der Marginalien an den Herausgeber der Kantausgabe weiterzugeben, der wiederholt dafür ſeinen Dank nach jener Seite ausgeſprochen hat und mich in ungerechtfertigter Weiſe tadelt. Ausdrücklich iſt das von mir wiedergegebene Verzeichnis als ein *Auszug* gegeben worden; dieſer Auszug berückſichtigte nicht die kleinen Verbeſſerungen, die jedermann ſelbſt vornimmt und die ich in meinen Ausgaben ſchon angebracht fand. Nur — ſoviel ich mich erinnere — bei einer einzigen hatte mich ein ſachliches Bedenken von der Wiedergabe zurückgehalten; daß ſie Erdmann zu einer der unglaublichſten Korrekturen veranlaſſen konnte (vgl. S. 56), ahnte ich freilich nicht, ſonſt hätte ich gewarnt. Jene *eine* vor allem wichtige Änderung Mellins aber, die klärend wirken kann, bemüht ſich Erdmann wiederholt dadurch unſicher zu machen, daß er Kant, demſelben Manne, der ſoeben die aprioriſche Anſchauung der *Sinne* verkündet, imputiert ſinnlich-empiriſch zu denken. Dieſe Stelle hätte vor jeder anderen, an die man ſich herangewagt hat, im Texte verändert werden müſſen, weil ſie leider viel Unheil angerichtet hat.

Da hier von Mellin gesprochen wird, so lege ich auch an dieser Stelle Verwahrung gegen die unerhörten Worte ein, die von einer akademischen Kantausgabe über diesen Mann geäußert werden dürfen. „Je mehr das Werk als ein epochemachendes anerkannt wurde, desto lebhafter wurden diese Mängel insbesondere von den Geistern empfunden, die das Verständnis des Einzelnen nicht aus dem Ganzen, sondern durch Vergleiche mit anderem Einzelnen suchten." „Ein Geist" dieser Art „war G. S. A. Mellin." Hier ist alles die übliche dicke Phrase, mit der sich die Ungründlichkeit im Denken vor sich selbst rechtfertigt. Der menschliche Verstand ist nun leider so eingerichtet, daß er nur vom Einzelnen zum Ganzen übergehen kann; nur, wer das Einzelne beherrscht, kann auch zum Verständnis des Ganzen gelangen. Unmöglich aber ist es, die „Idee des Ganzen" mit dauerndem Erfolg zu affektieren, wie es die Kantforschung unserer Tage bewiesen hat. Sie hat völlig abgewirtschaftet und ist durch solche Großsprecherei nicht zu halten. Mellin aber, für dessen Arbeit die Silbenstecherei und Splitterrichterei nie Verständnis zeigen wird, hätte Besseres verdient, als solches Urteil in einer Kantausgabe, die ihn soeben fruktifiziert und die von einer angesehenen wissenschaftlichen Körperschaft ausgeht. Den „Genuß am Ganzen", von dem an anderer Stelle gesprochen wird, wird niemals empfinden, wer die Kritik der reinen Vernunft nicht durch harte geistige Arbeit zu bewältigen sich bemüht. Mellin war ein Arbeiter, der das leistete. Uns scheint völlig ausgeschlossen, daß Erdmann von Mellin etwas anderes als das Druckfehlerverzeichnis kennt, sonst wäre er sicher vor diesem Urteil und mancher anderen Verirrung bewahrt geblieben. Durch die Annahme, daß Erdmann von Mellin mehreres gekannt hat, fürchten wir ihm zu nahe zu treten.

Indessen kehren wir zu den „Lesarten" zurück. Was mag hier wohl das Heer von Fragezeichen bezwecken, die an meistens völlig gleichgültige mikroskopische Differenzen angehangen werden, an solche Stellen ferner, die völlig klar und einwandfrei sind? So kehrt trotz meiner Ausführungen zu S. 502 die Frage wieder, ob Kant etwa statt der Worte:

„So ist der Empirismus der transzendental-idealisierenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt . . ."

habe sagen wollen:

„So ist der Empirismus aller Popularität der transzendental-idealisierenden Vernunft gänzlich beraubt."

Diese „Konjektur" ist nach anderen, nunmehr beseitigten Vorbildern gemacht. Aber die Antinomien sind eben eine schwere Sache, gehören aber wohl, wenngleich sie die „Idee des Ganzen" bewirkt haben, zum „Einzelnen". Wer sie verstanden hat, der weiß, daß sich hier in den Thesen und Antithesen gegenüberstehen

der Dogmatismus der transzendental-idealisierenden Vernunft

und

der Empirismus der transzendental-idealisierenden Vernunft.

Ersterer ist als transzendentaler Realismus, der die objektive Realität transzendentaler Ideen (Weltanfang, Einfachheit der Seele, Freiheit, Gott) einzusehen sich unterwindet, populär, der Empirismus aber ist es nicht oder war es wenigstens zu Kants Zeiten nicht. Der Text ist zweifellos richtig.

Da wird ferner gefragt, ob Kant S. 544 anstatt „eines konstitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst" habe schreiben wollen: „eines konstitutiven Grundsatzes der Erscheinungen als Dingen an sich selbst". Das also, trotzdem von uns erklärt worden ist, aus welchem Grunde Kant den Ausdruck gewählt hat. Nun würde diese Fassung den Sinn der Stelle wenigstens nicht verderben, aber damit sich Erdmann ja keine Beschämung erspare, fragt er noch im Namen von Adickes: „Dinge an sich selbst." Nun würde also S. 544 stehen: daß die Ungültigkeit des Vernunftprinzips, als „eines konstitutiven Grundsatzes der Dinge an sich selbst, hinlänglich dargetan worden". Darauf beruhte ja aber der ganze Irrtum der Kosmologie, daß

ſie einen für Dinge an ſich „gültigen" Grundſatz auf Erſcheinungen anwendet. Darauf allein, daß man „die Idee der abſoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an ſich ſelbſt gilt", auf Erſcheinungen anwendet, entſpringt der Schein der Antinomien. Weil der Ausdruck des Kantiſchen Gedankens ſchwierig war, wählte er den Ausdruck „Erſcheinungen an ſich ſelbſt", für die der Grundſatz aus dem einfachen Grunde ungültig war, weil, wie Kant beweiſt, in dem Begriffe „Erſcheinungen an ſich ſelbſt" ein Widerſpruch liegt. Wie iſt es möglich, irgendein Urteil über die Kritik der reinen Vernunft zu fällen, wenn man dieſer Gedanken nicht Herr iſt? Wer auch mangels einer Überſicht dieſer freilich ſchwierigen Regionen im mindeſten zweifelte, der hätte nur nötig, einige Zeilen weiter zu blicken, wo Kant von „Gegenſtänden an ſich ſelbſt" im Sinne von „Gegenſtänden der Erfahrung an ſich ſelbſt" redet. Warum fehlt hier die Frage im Apparat?

Wie ſehr der ins Große gerichtete Blick über Einzelnes ſich erhebt, zeigt Erdmanns Bemerkung zu S. 435: „Erſtlich. Ein korreſpondierendes Zweitens fehlt; das Zweitens S. 436 gehört nicht zu dieſem Erſtlich." Warum aber darf Kant nicht, wie er es a. a. O. tut, mit dem Erſtlich zuſammenfaſſend wiederholen, und warum fehlt deshalb ein Zweitens, weil Kant das Wort erſtlich zweimal ſchreibt?

Von unzutreffenden „Verbeſſerungen" des Textes haben wir an anderer Stelle ſchon gehandelt; die Beharrlichkeit Erdmanns aber ſpottet trotz ſeiner völligen Unſicherheit jeder Belehrung. So hat er S. 480 eine Anmerkung als einen „Ungedanken" ſchon früher verändert. Dieſe Anmerkung iſt nicht allein völlig klar, ſondern ſie hat das Merkwürdige an ſich, daß ſie den Grundgedanken der Äſthetik von neuem gibt. Der Text iſt nicht allein richtig, ſondern er wird nun in der akademiſchen Ausgabe in einen „Ungedanken" verwandelt. Wir müßten die ganze tranſzendentale Äſthetik entwickeln, um Erdmann zu überzeugen. Vielleicht genügt aber ein Hinweis, ihn ſtutzig zu machen. Sollte ihm vielleicht entgangen ſein, daß Kant S. 480 im

Text von empirischen Bedingungen, in der Anmerkung von einer formalen Bedingung spricht? Sollte ihm nicht die Stelle im Text als Beleg die Festigkeit des Urteils gegeben haben? Im Interesse der Sache müssen wir auch zu dieser Stelle erklären, daß Kants Ästhetik nicht verstanden sein kann, wenn jene Stelle Bedenken erregt.

Hier wollen wir noch auf eine sachliche Verbesserung eingehen, weil sie für das Verhalten der „Kantphilologie" wieder besonders charakteristisch ist. *) Auch in diesem Falle haben wir gewarnt. Wie oben völlig einseitige Vorstellungen zu der Verirrung geführt haben, für das „Verkehren des empirischen Gebrauchs" gewisser Begriffe zu lesen „Verwehrung des nicht empirischen Gebrauchs", genau so verhält sich's bei diesem Beispiel. Wer so oft das eine denkt, wie sollte der das andere gedacht oder gar geschrieben haben? — Kant ist der Erste, der den Unterschied philosophischer und mathematischer Methode zur Einsicht bringt, und niemand hat wohl so eindringlich wie er davor gewarnt, daß sich die Philosophie mit „Titeln und Bändern" der Mathematik schmücke. Das ist jedem Leser be-

*) Wie weit diese Art der Korrekturen getrieben wird, mag folgendes Beispiel dartun. Auf einem „losen Blatte" hat Kant für sich niedergeschrieben: „Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch abgefaßt werden könne? Wie der Dogmatismus, aus ihm der Skeptizismus, aus beiden zusammen der Kritizismus habe entstehen müssen? . ." Diese Worte finden sich bei einem Schriftsteller mit der „berichtigenden" Note zu dem Ausdruck „mathematisch" wiedergegeben: „muß heißen dogmatisch, d. h. aus Begriffen." Das ist wirklich blanker Unsinn. — Kant unterschied die philosophische Erkenntnis als eine Vernunfterkenntnis aus Begriffen von der mathematischen „aus der Konstruktion der Begriffe". Unter dogmatischer, vermeintlicher Erkenntnis aus bloßen Begriffen verstand er wieder etwas anderes. In obiger Stelle aber fragt er sich, ob man jene Entwicklung mit mathematischer Apodiktizität behaupten dürfe. — Nebenbei die Bemerkung: Wollte jemand aus der heutigen Philosophie auf ihr Wesen schließen, so müßte gesagt werden, daß sie eine Erkenntnis sei, bei der man weder der Vernunft (d. i. Einsicht, Wissen a priori) noch irgendwelcher Begriffe bedürfe. Denn die Apriorität wird geleugnet und die philosophischen Ausdrücke haben infolge schwankenden Gebrauchs die ursprünglich mit ihnen verbundenen Begriffe eingebüßt. Jedermann braucht die Ausdrücke nach seinem Belieben, so daß auf gemeinschaftliches Denken gar nicht mehr gerechnet wird.

kannt. Nun ſagt S. 109 der Kritik von den Kategorien: „Denn daß dieſe Tafel im theoretiſchen Teile der Philoſophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich ſei, den Plan zum Ganzen einer Wiſſenſchaft, ſofern ſie auf Begriffen a priori beruht, vollſtändig zu entwerfen, und ſie mathematiſch nach beſtimmten Prinzipien abzuteilen, erhellt ſchon von ſelbſt daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verſtandes vollſtändig, ja ſelbſt die Form eines Syſtems derſelben im menſchlichen Verſtande enthält. . . .“ Sofort ſetzt die Kantphilologie mit den Gedanken ein: Wie kann Immanuel Kant hier mathematiſch ſchreiben, da er ſonſt ſyſtematiſch ſchreibt und die „Titel und Bänder“ der Mathematik verſchmäht? Wer die Kategorienlehre verſtanden hat, wer ſich die im Text folgenden Bemerkungen und die Vorrede zu den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Natur“ anſieht, wer auch mit der Logik, wo ähnliches ſtatthat, vertraut iſt, der weiß, daß Kant hier mathematiſch ſchreiben konnte, wenn es ihm beliebte, und daß dieſer Ausdruck an dieſer Stelle Kants Warnungen ſowenig alteriert, als etwa die arithmetiſch fortſchreitenden Seitenzahlen in einem philoſophiſchen Buche. Wir haben darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich in einem alten Lehrbuche der Kombinatorik ein Hinweis auf die Kategorienlehre findet, nichts verſchlägt aber gegenüber eingeſchränkten Begriffen. Tatſächlich hat die akademiſche Ausgabe für das im Original ſtehende Wort mathematiſch ſyſtematiſch gedruckt. Da ich keinen Aufſatz über dieſe Korrektur ſchreiben möchte, obwohl ſie es wohl verdiente, ſo muß ich mich eines kurzen Beweismittels bedienen, auf das ich auch früher ſchon hingewieſen hatte, wenn es auch bei der Kantphilologie vielleicht wieder neue Klagen über die „Widerſprüche“ des Philoſophen hervorruft. Die berührte Stelle ſteht in einem der zweiten Ausgabe hinzugeſetzten Paragraphen und iſt mit unſerer Belegſtelle in nahem Zuſammenhang. Kant ſchreibt am 26. Auguſt 1783 an Johann Schultz:

„Wie tief und richtig Sie in den Geiſt der Sache gedrungen ſind, ſehe ich unter andern aus dem P. S. Ihres

geehrten Schreibens: da Sie den Gedanken äußern, daß jede dritte Kategorie wohl ein von den beiden vorstehenden abgeleiteter Begriff sein könne; eine ganz richtige Vermutung, die Ihnen von selbst beigefallen ist, indem meine Äußerung dieser Eigenschaft (Proleg. §22, Anm. I) leicht hat übersehen werden können. Diese und die anderen zum Teil erwähnten Eigenschaften der Tafel der Verstandesbegriffe scheinen mir noch Stoff zu einer vielleicht wichtigen Erfindung zu enthalten, der ich aber nicht nachzugehen vermag und die einem mathematischen Kopfe, wie dem Ihrigen, vorbehalten ist: eine Artem combinatoriam daran in Ausführung zu bringen, die, wenn sie überall irgend möglich ist, bei den gleichen Elementarbegriffen vorzüglich angehen müßte. . . . . Vielleicht findet Ihre Scharfsinnigkeit, durch Mathematik unterstützt, hier einen helleren Prospekt, wo mir nur etwas, wie im Nebel verhüllt, vor Augen schwebt."

Konnte Kant nun an jener Stelle von einer „mathematischen Abteilung" sprechen, wenn er betonen wollte, daß man hier mit mathematischer Exaktheit verfahren könne? Oder muß er sich der Gewalt der Kantphilologie, die niemals durch Nachdenken die Eigenart der Kategorien bemerken und von den Buchstaben sich losreißen konnte, fügen?

Wir knüpfen hieran die Beurteilung eines Falles, in dem die Kantausgabe nicht korrigiert hat, wo sie ohne den mindesten Zweifel hätte korrigieren müssen. Nun leitet sie auch noch den Leser durch eine Bemerkung irre. Es heißt S. 258 der Kritik: „Dinge sind zugleich, sofern sie in einer und derselben Zeit existieren. Woran erkennt man aber, daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wären sie [lies: die Dinge (A, B . . . . E)] in der Zeit nacheinander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben und rückwärts zu A fortzugehen,

weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann." Zunächst das „Historische". Im Text steht „wäre", nicht „wären". Erdmann berichtet in den Beiträgen von Willes Korrektur in „wären" und fügt hinzu „nicht die Dinge, sondern die Synthesis (oder die Apprehension)". Wir traten gegen Erdmann mit Gründen für Willes Verbesserung, denn das ist sie, ein. Nun liest man in der akademischen Ausgabe drei Möglichkeiten [man würde sie hier „mathematisch" feststellen können und finden, daß Erdmann eine zuviel gibt]. Kant soll also haben ausführen wollen:

1) Denn wäre die Synthesis der Apprehension in der Zeit nacheinander; oder
2) Denn wäre die Synthesis in der Zeit nacheinander; oder
3) Denn wäre die Apprehension in der Zeit nacheinander.

Angesichts dieser drei Möglichkeiten sehen wir uns im Interesse der Sache zu einer Erklärung genötigt. Um ein Versehen handelt es sich hier nicht, wie es leicht verziehen werden könnte und müßte. Es ist völlig ausgeschlossen, daß sich der Herausgeber der Kritik der reinen Vernunft, obwohl er sie sechsmal hat erscheinen lassen, jemals um die Gedanken bemüht hat, die hier in Frage stehen. Es ist ferner ausgeschlossen, daß er den Grundgedanken, die „neue kritische Bedeutung der Erkenntnis a priori" im Sinne der Kantischen Abänderung der Denkungsart anders als mit inhaltslosen Worten gedacht hat. Es ist endlich ausgeschlossen, daß er sich jemals über sein eigenes Verhalten in der Wahrnehmung, geschweige über die Begriffe, die er beständig auf sie anwendet, Rechenschaft gegeben hat.

Wir wollen dies Urteil erhärten. Die Beweise der Analogien der Erfahrung, deren eine hier in Frage steht, führen beständig aus, was jedermann an sich selbst beobachten kann, daß die Apprehension (die Auffassung des in den Sinnen Gegebenen) und die Synthesis (die Verknüpfung) dieser Apprehension zur Wahrnehmung fuk-

zeſſiv ſind, d. h. daß die Vorſtellungen immer in der Zeit aufeinanderfolgen, und Erdmann läßt hier Kant das gerade Gegenteil davon ſagen? Wir würden ſonſt bei einer ſo einfachen Sache Anſtand nehmen zu zitieren. Aber die Kantphilologie kann ohne Zitate nicht belehrt werden. Hätte Kant irgendwo geſchrieben: Der Menſch hat drei Beine, ſo müßte „belegt" werden werden, daß er zwei wirklich habe ſagen wollen. Fände ſich das nicht, ſo würde es heißen: Kant hat ſo lange das andere gedacht, daß er ſich aus dem Gedanken nicht wieder freimachen konnte. Fänden ſich beide Urteile, ſo würde man Halt machen und ſagen: Sehet, hier iſt wieder eine Periode ſeiner Entwicklung abgeſchloſſen!

Aber wir wollen belegen. Alſo es ſteht S. 243: „In der Syntheſis der Erſcheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorſtellungen jederzeit nacheinander. Hierdurch wird nun gar kein Objekt vorgeſtellt; weil durch die Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts vom anderen unterſchieden wird." Oder S. 246: „Zu aller empiriſchen Erkenntnis gehört die Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit ſukzeſſiv iſt; d. i. die Vorſtellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander." Und weil das ſo iſt, muß man zwei Fälle für die Syntheſis der Apprehenſion unterſcheiden, d. h. denkend beſtimmen können, den einen, wo die Ordnung dieſer Syntheſis des Mannigfaltigen, die immer in der Zeit nacheinander iſt, durch die objektive Folge der Erſcheinungen beſtimmt iſt (Kauſalverknüpfung), und den anderen, wo dieſe Ordnung in der Syntheſis der Apprehenſion (die notwendig wie eine jede ſukzeſſiv iſt) dieſes Mannigfaltigen gleichgültig iſt, ſo daß, wie Kant S. 256 ſagt, „in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen (Dings) auf die Wahrnehmung des anderen wechſelſeitig folgen kann." (Grundſatz des Zugleichſeins: wechſelſeitige Kauſalverknüpfung.) Das alles iſt ſchon von uns geltend gemacht worden; man verzeihe die Polemik. Wie ſchwer aber iſt es, gegen Seelentaubheit und -Blindheit anzukämpfen! Das ſo einfache Kantiſche Beiſpiel vom Monde

und der Erde hätte den Herausgeber belehren können. Man kann erſt die Erde und dann den Mond und erſt den Mond und dann die Erde wahrnehmen, und daran erkennt man, daß ſie zugleich ſind. Wäre die Ordnung in der ſukzeſſiven Syntheſis der Apprehenſion nicht gleichgültig, ſondern beſtimmt, ſo müßte man nach der Regel fragen, die das Verhältnis beider Erſcheinungen beſtimmt. Dieſe Kriterien aber wenden wir, ohne daß ſie ſich jedermann zum Bewußtſein bringt, beſtändig an, und ihretwegen iſt die Kritik der reinen Vernunft weſentlich geſchrieben worden (Hume); ſie verſagen, wenn der Gegenſtand nicht in der Zeit gegeben werden kann. Um dieſe Verbeſſerung Willes aber könnten ihm alle ſeine anderen Sünden wider den Kantiſchen Text wohl verziehen werden. *)

Wir kommen nun zu ein paar Beiſpielen der ſpeziell „philologiſchen" Reviſion. Kant ſchreibt S. 538 „von einer bloßen Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr [der Vernunft] ſelbſt geſchaffen iſt." Wie Erdmann früher erklärte, hält er dies gut deutſche Wort „geſchaffen" an der Stelle für ſchwerlich „Kantiſch"; er findet es mit Kants Ausführungen S. 435 f. im „Kontraſt". Wieder ein ſolcher Hinweis, an dem man das Gegenteil von dem findet, was da ſtehen ſoll. Obwohl ihm nun geſagt worden iſt, daß auf S. 435 f. eben gezeigt werde, wie Ideen aus den Kategorien geſchaffen werden, findet ſich auch in der akademiſchen Ausgabe dieſelbe Frage wieder. Die frühere Vermutung, daß es wohl „geſchloſſen" heißen möge, iſt jetzt ebenſo unterdrückt wie der Hinweis auf 435 f. An wen ſich ſolche Fragen richten, iſt unklar. Als die „Beiträge" ihre Fühler ausſtreckten, hatte die Sache noch einen Sinn, jetzt könnten ſie billig unterblieben ſein. In den meiſten Fällen würde Kant der Einzige geweſen ſein, der ſie hätte beantworten können. Wären ſie bei ſeinen Lebzeiten geſtellt, ſo hätte er gewiß unwillig geſagt: Laßt mich mit dieſen „Quisquilien" ungeſchoren — ich habe anderes zu tun.

*) Wir bitten uns nicht auf Seite 246 Z. 17 zu verweiſen, ſondern ſich erſt davon zu unterrichten, was Kant hier vorausſetzt: ein Geſchehen, eine Begebenheit.

Aber da ſie nun einmal unter den Auſpizien einer Geſellſchaft, der er ſelbſt einſt angehörte, in die Welt gehen, ſo wird man wohl auf „philologiſche“ Fragen „philologiſch“ antworten dürfen. Da der Begriff des Idealismus dem Herausgeber keinen Aufſchluß gab, da mein erſtes Monitum nicht gewirkt hat, ſo weiſe ich daraufhin, daß Kant S. 507 von einer Idee als einem bloßen „Geſchöpf“ der Vernunft und daß er auch S. 612 von einem bloßen „Selbſtgeſchöpf“ unſeres Denkens ſpricht. Hoffentlich ſieht in dieſem Hinweis niemand den Anlaß, Kants Begriff der „Schöpfung“, des Schöpfers aller Dinge mit dieſem Sprachgebrauch „kritiſch“ zu vergleichen.

Ein zweites Beiſpiel dieſer Art. In der Methodenlehre bricht Kant eine Lanze für die Freiheit des Denkens und der Rede gegen den Dogmatiker. Zur Freiheit, die nur durch das Beſtehen des „gemeinen Beſten“ eingeſchränkt wird, gehört, daß man ſeine Gedanken, ſeine Zweifel, die man ſich nicht ſelbſt auflöſen kann, öffentlich zur Beurteilung ausſtelle, ohne darum für einen unruhigen und gefährlichen Bürger ausgeſchrieen zu werden. Er ſagt alſo (S. 772): „Laſſet demnach euren Gegner nur Vernunft ſagen und bekämpft ihn nur mit Waffen der Vernunft.“ Hier hört man den Philoſophen ſprechen. Laßt ſie nur reden, die gute Sache kommt bei dem ſpekulativen Streite niemals ins Spiel. Trotz unſerer Warnung verbeſſert die akademiſche Ausgabe ſagen in zeigen. Kein Zweifel, daß Kant den Ausdruck „Vernunft zeigen“ in Wort und Schrift gebraucht hat. Daran hätten wir nie gezweifelt, aber Erdmann kann es beweiſen. Leſt nur die S. 774, da ſteht's. Hat er hier „Vernunft zeigen“ geſchrieben, ſo muß er es auch S. 772. Aber auf jener Seite findet der Leſer: „Laßt dieſe Leute nur machen; wenn ſie Talent, wenn ſie tiefe und neue Nachforſchung, mit einem Worte, wenn ſie nur Vernunft zeigen, ſo gewinnt jederzeit die Vernunft.“ Daß jemand „Talent, tiefe und neue Nachforſchung ſage“ ließ ſich hier freilich nicht erwarten. Aber geſetzt, es fände ſich an hundert Stellen der Ausdruck „Vernunft zeigen“, wer würde daraufhin obiges offenbar vom Schrift-

ſteller herrührende Wort verändern dürfen? Und welchem anderen Zwecke diente, daß man ſo kleinliche Veränderungen, „Schulmeiſter-Korrekturen" nach Erdmanns Ausdruck, vornimmt, als nur dem der „Ruhmeshalle"?

Da wir einmal bei der „Ruhmeshalle" ſind, noch eine perſönliche Bemerkung. Erdmann ſpricht von „peinlichen Geiſtern", denen der Genuß des Ganzen durch derlei „Quisquilien" (falſche und zweifelhafte Lesarten u. a.) nicht wenig geſtört werde. Wir rechnen uns zu den „peinlichen Geiſtern", denen jede „dunkle" Stelle den „Genuß am Ganzen" trübt. Ein Buch, das ſich als ſyſtematiſch und ſeine Teile als organiſch zuſammenhängend ankündigt, muß bis auf alle Stellen durchdrungen, in allen Einzelheiten klar erkannt ſein, ehe man das Ganze würdigen kann. Das iſt eben das Verhängnis geweſen, daß man nicht bloß um „dunkle" Stellen, ſondern um ganze Kapitel herumgegangen iſt, und daß man ſchwierig und dunkel für Wechſelbegriffe gehalten hat. In der Kritik der reinen Vernunft iſt alles ſchwierig, aber kein Kapitel und keine einzelne Stelle dem Sinne nach dunkel. Und jede Auflöſung einer ſchwierigen Stelle macht Freude, weil ſie nicht bloß das Vertrauen in das eigene Verſtändnis, ſondern vor allem das Vertrauen zum Schriftſteller ſtärkt. So hat mir einſt Freude gemacht, den folgenden Satz der tranſzendentalen Deduktion nach ſeiner Bedeutung zu erkennen:

„Die tranſzendentale Syntheſis der Einbildungskraft iſt iſt als figürlich, von der intellektuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verſtand unterſchieden."

Wir bitten nun mit folgender kleinen Veränderung zu leſen:

„Die tranſzendentale Syntheſis der Einbildungskraft iſt als figürlich von der intellektuellen Syntheſis (ohne alle Einbildungskraft, bloß durch den Verſtand) unterſchieden."

Uns iſt nicht bekannt, daß dieſe Veränderung je vorgenommen worden wäre; auch in den „Beiträgen" findet ſie ſich nicht, wir haben ſie aber in Mellins Marginalien (S. 160) gegeben. Und ſie iſt auch von der Kantausgabe adoptiert. Erdmann nahm bloß die Klammern hinweg

und ſetzte Kommata. Ein Sigill für die Quelle fehlt, alſo iſt ſie wohl Erdmanns Eigentum. Mir hat ſie, wie ich nicht leugne, zuerſt Mühe, dann Freude gemacht.

An jener Stelle gab ich eine „zweifelloſe" Korrektur zu S. 284, die auch von anderer Seite vermutet worden iſt. Dort ſteht: „Zwar hat es den Anſchein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinausſetzen, weil zu *jener* noch etwas hinzukommen muß, um *dieſe* auszumachen." Hierzu bemerkt die akademiſche Ausgabe: „Die Beziehung auf die Zahl wird Kantiſch ſein." Sie *wird es ſein*? Ob Kant „jener" und „dieſe" aus Verſehen oder „jenem" und „dieſes" geſchrieben hat, weiß Erdmann ſowenig, wie ich. Die Beziehung auf die Zahl aber iſt falſch, denn eine Zahl wird nicht kleiner, ſondern größer, wenn noch etwas zu ihr hinzukommt. Es muß, wie nicht dem mindeſten Zweifel unterliegt, ſo heißen, wie von mir verbeſſert worden iſt, nämlich „jenem" und „dieſes", ſelbſt dann, wenn ſich nachweiſen ließe, daß Kant die Worte des Textes geſchrieben hat. Warum aber wurde die Angabe der Korrektur durch jene Bemerkung umgangen?

Noch weniger Glück als mit dieſen beiden Verbeſſerungen habe ich mit folgender Löſung einer Stelle gehabt, die wohl auch einen aufmerkſamen Leſer hätte auf Abwege führen können. Für die „Ruhmeshalle" iſt ſie offenbar noch nicht reif. In der tranſzendentalen Deduktion der Verſtandesbegriffe, um die gewöhnlich in weitem Bogen herumgegangen wird, kann man S. 132 von der tranſzendentalen Apperzeption leſen: „Ich nenne ſie die *reine* Apperzeption, um ſie von der empiriſchen zu unterſcheiden, oder auch die *urſprüngliche Apperzeption*, weil ſie dasjenige Selbſtbewußtſein iſt, was, indem es die Vorſtellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtſein ein und dasſelbe iſt, *von keiner weiter begleitet werden kann*." Etwas, was alles andere begleiten muß, ſelbſt aber nicht begleitet werden kann, würde dem Hirngeſpinſt nicht ganz unähnlich ſein, das ſich viele unter dem formalen Selbſt-

bewußtſein gedacht haben. Wer aber den Begriff hat, der weiß, wie das tranſzendentale Bewußtſein erſt durch Abſcheidung alles gleichgültigen Beiwerks aus dem empiriſchen Bewußtſein feſtgeſtellt worden iſt, und daß man dieſes von jenem ableiten kann. Iſt man aber bei jenem reinen „Ich denke" angekommen, ſo hat die Ableitung ein Ende. Wer nun obige Worte nachdenklich lieſt, der muß ſich fragen: Wie konnte Kant etwas urſprünglich um deswillen nennen, weil es „von nichts anderem begleitet werden kann"? Das wäre ja völlig ſinnlos; denn das Bewußtſein, das ich mit einer Vorſtellung verbinde, ſagt doch eben nicht mehr, als daß ſie in meinem Bewußtſein iſt. Wir gaben alſo in der Altpreuß. Monatsſchrift nicht vermutend und zweifelnd, ſondern beſtimmt dem Gedanken Ausdruck, hier iſt lediglich aus Verſehen „begleitet" für „abgeleitet" gedruckt. Auch der Druckfehler iſt naheliegend. Für ſolche weſentliche Korrektur aber fand ſich in der Ausgabe der Akademie kein Platz. Schon damals haben wir auf eine andere Stelle hingewieſen — weil wir die „Akribie" der Kantphilologie kennen: „Belegen, Belegen". Für gewöhnliche Sterbliche möchte es kaum nötig ſein, aber wir wollen ein übriges tun. In der erſten Auflage der Kritik heißt es S. 94: „Es ſind aber drei urſprüngliche Quellen . . . ., die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und ſelbſt aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption." Aber weiter: Kant definiert gelegentlich ſeinen Gebrauch des Wortes, was er vielleicht nicht nötig hätte (S. 755): „urſprünglich aber (bedeutet), daß dieſe Grenzbeſtimmung nicht irgendwoher abgeleitet ſei", und wir zitieren dem Sinne nach „an der Spitze aller Urteile über einen Gegenſtand zu ſtehen habe". So ſagt er aber auch von der tranſzendentalen Apperzeption (S. 134), daß ſie der „höchſte Punkt [die Spitze] ſei, an den man allen Verſtandesgebrauch heften müſſe".

Wir knüpfen hieran die Frage: Warum wurde meine Arbeit: „Zum Ende der Kantphilo-

Text von empirischen Bedingungen, in der Anmerkung von einer formalen Bedingung spricht? Sollte ihm nicht die Stelle im Text als Beleg die Festigkeit des Urteils gegeben haben? Im Interesse der Sache müssen wir auch zu dieser Stelle erklären, daß Kants Ästhetik nicht verstanden sein kann, wenn jene Stelle Bedenken erregt.

Hier wollen wir noch auf eine sachliche Verbesserung eingehen, weil sie für das Verhalten der „Kantphilologie" wieder besonders charakteristisch ist.*) Auch in diesem Falle haben wir gewarnt. Wie oben völlig einseitige Vorstellungen zu der Verirrung geführt haben, für das „Verkehren des empirischen Gebrauchs" gewisser Begriffe zu lesen „Verwehrung des nicht empirischen Gebrauchs", genau so verhält sich's bei diesem Beispiel. Wer so oft das eine denkt, wie sollte der das andere gedacht oder gar geschrieben haben? — Kant ist der Erste, der den Unterschied philosophischer und mathematischer Methode zur Einsicht bringt, und niemand hat wohl so eindringlich wie er davor gewarnt, daß sich die Philosophie mit „Titeln und Bändern" der Mathematik schmücke. Das ist jedem Leser be-

*) Wie weit diese Art der Korrekturen getrieben wird, mag folgendes Beispiel dartun. Auf einem „losen Blatte" hat Kant für sich niedergeschrieben: „Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch abgefaßt werden könne? Wie der Dogmatismus, aus ihm der Skeptizismus, aus beiden zusammen der Kritizismus habe entstehen müssen? . ." Diese Worte finden sich bei einem Schriftsteller mit der „berichtigenden" Note zu dem Ausdruck „mathematisch" wiedergegeben: „muß heißen dogmatisch, d. h. aus Begriffen." Das ist wirklich blanker Unsinn. — Kant unterschied die philosophische Erkenntnis als eine Vernunfterkenntnis aus Begriffen von der mathematischen „aus der Konstruktion der Begriffe". Unter dogmatischer, vermeintlicher Erkenntnis aus bloßen Begriffen verstand er wieder etwas anderes. In obiger Stelle aber fragt er sich, ob man jene Entwicklung mit mathematischer Apodiktizität behaupten dürfe. — Nebenbei die Bemerkung: Wollte jemand aus der heutigen Philosophie auf ihr Wesen schließen, so müßte gesagt werden, daß sie eine Erkenntnis sei, bei der man weder der Vernunft (d. i. Einsicht, Wissen a priori) noch irgendwelcher Begriffe bedürfe. Denn die Apriorität wird geleugnet und die philosophischen Ausdrücke haben infolge schwankenden Gebrauchs die ursprünglich mit ihnen verbundenen Begriffe eingebüßt. Jedermann braucht die Ausdrücke nach seinem Belieben, so daß auf gemeinschaftliches Denken gar nicht mehr gerechnet wird.

kannt. Nun ſagt S. 109 der Kritik von den Kategorien: „Denn daß dieſe Tafel im theoretiſchen Teile der Philoſophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich ſei, den Plan zum Ganzen einer Wiſſenſchaft, ſofern ſie auf Begriffen a priori beruht, vollſtändig zu entwerfen, und ſie mathematiſch nach beſtimmten Prinzipien abzuteilen, erhellt ſchon von ſelbſt daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verſtandes vollſtändig, ja ſelbſt die Form eines Syſtems derſelben im menſchlichen Verſtande enthält. . . .“ Sofort ſetzt die Kantphilologie mit den Gedanken ein: Wie kann Immanuel Kant hier mathematiſch ſchreiben, da er ſonſt ſyſtematiſch ſchreibt und die „Titel und Bänder“ der Mathematik verſchmäht? Wer die Kategorienlehre verſtanden hat, wer ſich die im Text folgenden Bemerkungen und die Vorrede zu den „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Natur“ anſieht, wer auch mit der Logik, wo ähnliches ſtatthat, vertraut iſt, der weiß, daß Kant hier mathematiſch ſchreiben konnte, wenn es ihm beliebte, und daß dieſer Ausdruck an dieſer Stelle Kants Warnungen ſowenig alteriert, als etwa die arithmetiſch fortſchreitenden Seitenzahlen in einem philoſophiſchen Buche. Wir haben darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich in einem alten Lehrbuche der Kombinatorik ein Hinweis auf die Kategorienlehre findet, nichts verſchlägt aber gegenüber eingeſchränkten Begriffen. Tatſächlich hat die akademiſche Ausgabe für das im Original ſtehende Wort mathematiſch ſyſtematiſch gedruckt. Da ich keinen Aufſatz über dieſe Korrektur ſchreiben möchte, obwohl ſie es wohl verdiente, ſo muß ich mich eines kurzen Beweismittels bedienen, auf das ich auch früher ſchon hingewieſen hatte, wenn es auch bei der Kantphilologie vielleicht wieder neue Klagen über die „Widerſprüche“ des Philoſophen hervorruft. Die berührte Stelle ſteht in einem der zweiten Ausgabe hinzugeſetzten Paragraphen und iſt mit unſerer Belegſtelle in nahem Zuſammenhang. Kant ſchreibt am 26. Auguſt 1783 an Johann Schultz:

„Wie tief und richtig Sie in den Geiſt der Sache gedrungen ſind, ſehe ich unter andern aus dem P. S. Ihres

geehrten Schreibens: da Sie den Gedanken äußern, daß jede dritte Kategorie wohl ein von den beiden vorstehenden abgeleiteter Begriff sein könne; eine ganz richtige Vermutung, die Ihnen von selbst beigefallen ist, indem meine Äußerung dieser Eigenschaft (Proleg. 122, Anm. 1) leicht hat übersehen werden können. Diese und die anderen zum Teil erwähnten Eigenschaften der Tafel der Verstandesbegriffe scheinen mir noch Stoff zu einer vielleicht wichtigen Erfindung zu enthalten, der ich aber nicht nachzugehen vermag und die einem mathematischen Kopfe, wie dem Ihrigen, vorbehalten ist: eine Artem combinatoriam daran in Ausführung zu bringen, die, wenn sie überall irgend möglich ist, bei den gleichen Elementarbegriffen vorzüglich angehen müßte. . . . . Vielleicht findet Ihre Scharfsinnigkeit, durch Mathematik unterstützt, hier einen helleren Prospekt, wo mir nur etwas, wie im Nebel verhüllt, vor Augen schwebt."

Konnte Kant nun an jener Stelle von einer „mathematischen Abteilung" sprechen, wenn er betonen wollte, daß man hier mit mathematischer Exaktheit verfahren könne? Oder muß er sich der Gewalt der Kantphilologie, die niemals durch Nachdenken die Eigenart der Kategorien bemerken und von den Buchstaben sich losreißen konnte, fügen?

Wir knüpfen hieran die Beurteilung eines Falles, in dem die Kantausgabe nicht korrigiert hat, wo sie ohne den mindesten Zweifel hätte korrigieren müssen. Nun leitet sie auch noch den Leser durch eine Bemerkung irre. Es heißt S. 258 der Kritik: „Dinge sind zugleich, sofern sie in einer und derselben Zeit existieren. Woran erkennt man aber, daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wären sie [lies: die Dinge (A, B . . . . E)] in der Zeit nacheinander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben und rückwärts zu A fortzugehen,

weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann." Zunächst das „Historische". Im Text steht „wäre", nicht „wären". Erdmann berichtet in den Beiträgen von Willes Korrektur in „wären" und fügt hinzu „nicht die Dinge, sondern die Synthesis (oder die Apprehension)". Wir traten gegen Erdmann mit Gründen für Willes Verbesserung, denn das ist sie, ein. Nun liest man in der akademischen Ausgabe drei Möglichkeiten [man würde sie hier „mathematisch" feststellen können und finden, daß Erdmann eine zuviel gibt]. Kant soll also haben ausführen wollen:

1) Denn wäre die Synthesis der Apprehension in der Zeit nacheinander; oder
2) Denn wäre die Synthesis in der Zeit nacheinander; oder
3) Denn wäre die Apprehension in der Zeit nacheinander.

Angesichts dieser drei Möglichkeiten sehen wir uns im Interesse der Sache zu einer Erklärung genötigt. Um ein Versehen handelt es sich hier nicht, wie es leicht verziehen werden könnte und müßte. Es ist völlig ausgeschlossen, daß sich der Herausgeber der Kritik der reinen Vernunft, obwohl er sie sechsmal hat erscheinen lassen, jemals um die Gedanken bemüht hat, die hier in Frage stehen. Es ist ferner ausgeschlossen, daß er den Grundgedanken, die „neue kritische Bedeutung der Erkenntnis a priori" im Sinne der Kantischen Abänderung der Denkungsart anders als mit inhaltslosen Worten gedacht hat. Es ist endlich ausgeschlossen, daß er sich jemals über sein eigenes Verhalten in der Wahrnehmung, geschweige über die Begriffe, die er beständig auf sie anwendet, Rechenschaft gegeben hat.

Wir wollen dies Urteil erhärten. Die Beweise der Analogien der Erfahrung, deren eine hier in Frage steht, führen beständig aus, was jedermann an sich selbst beobachten kann, daß die Apprehension (die Auffassung des in den Sinnen Gegebenen) und die Synthesis (die Verknüpfung) dieser Apprehension zur Wahrnehmung suk-

Abhängigkeit" geleſen werden, um den „Sinn" herzuſtellen. Der Herausgeber fügt hinzu: „Ich habe bei ſolcher Ratloſigkeit nicht zu ändern gewagt."

Solche Beiſpiele ſind typiſch. Als wir unſere warnende Stimme in der Altpreußiſchen Monatsſchrift erhoben, waren wir allerdings naiv genug zu glauben, daß die Herausgabe lange hinausgeſchoben werde. Damals ſchrieben wir:

„Die Königlich Preußiſche Akademie der Wiſſenſchaften hat mit der Neuherausgabe der Kantiſchen Werke begonnen. Das große Vermächtnis ihres einſtigen Mitglieds iſt von ihr den Händen Benno Erdmanns anvertraut. Wohl aus dieſem Grunde ſind von ihm in der Schrift: „Beiträge zur Geſchichte und Reviſion des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft" nach Möglichkeit alle bisherigen Korrekturen und Vorſchläge zur Verbeſſerung vollſtändig zuſammengeſtellt. Viele ſeiner Fragezeichen bekunden, daß er ſeine Vorarbeit ſelbſt noch nicht für abgeſchloſſen hält. Die „Geſchichte" und die ſogenannte „Reviſion" des Textes bieten wenig Erfreuliches. Von den beiden Originalausgaben an hat ſich die Urkunde nicht verbeſſert, ſondern verſchlimmert. Kritikloſe Wahl faſt aller Herausgeber, die nicht einmal ſämtlich Originalausgaben zugrunde gelegt haben, hat willkürlich mit dem Texte geſchaltet. Neuerdings hat die „Kantphilologie" mit einer Flut von verſtändnisloſen Vermutungen begonnen, auch den Inhalt des Buches zu verwaſchen. Sie hat mit Philoſophie nichts, mit der Philologie nur gewiſſe Allüren gemein und lockt, wie alle Grenzgebiete, unſichere Kantoniſten zu müßiger Unterhaltung an. Klaſſiſche Philologie nachahmend, behandelt ſie die Vernunftkritik wie ein Buch in toter Sprache, aber noch mehr von abſtruſen, unſerer Zeit fernliegenden Gedanken. Sie vergißt, daß Immanuel Kant in deutſcher Sprache dachte und ſchrieb, „Kantiſch" bedeutet ihr eine Vernunft, die Kant ganz allein für ſich beſeſſen hat. Niemals kommt ihr in den Sinn, daß wieder auftauchendes vollkommenes Verſtändnis alle ihre Bemühungen zur Seite ſchieben müſſe. Jene Gedanken an der eigenen Vernunft zu meſſen, fehlt ihr eine philoſophiſche Kultur, wie ſie einſt Kant ſelbſt beſaß. Für wen arbeitet

sie? Ihre Vermutungen leiten den Leser irre, stören den Lernenden, ärgern und beunruhigen alle diejenigen, die zum Verständnis fortgeschritten sind."

Wir haben von diesen Worten nichts zurückzunehmen. Jetzt liegt die Kritik der reinen Vernunft vor und an Stelle der Musterausgabe haben wir etwas erhalten, das sich trotz aller aufgewandten Mühen nicht über die früheren Ausgaben erhebt. Im Gegenteil wird der Gebrauch dieser Ausgabe den Leser noch mehr als alle früheren von dem einzigen Wege zum Verständnis durch das gleichgültige und so mangelhafte Beiwerk des „Apparats" ablenken. Wir richten daher an die Königl. Preußische Akademie der Wissenschaften die dringende Bitte, wenigstens den Apparat einer neuen Revision zu unterziehen und den jetzigen zu entfernen.

Aber die Tatsachen, die von uns vorgebracht worden sind, ermutigen uns zu einer viel weiter gehenden Bitte im Interesse der Philosophie überhaupt. Mag uns verstattet sein, an frühere Bemühungen anzuknüpfen. Seit einer Reihe von Jahren ist fort und fort von uns geltend gemacht worden, daß Kants Lehre unverstanden sei. Dafür ist Beweis genug, daß sich die verschiedensten, sich widersprechendsten Auffassungen auf diese Lehre berufen, daß ein heilloser Kampf um sie nicht enden will. Dafür zeugt der Vergleich, der zwischen den beiden Auflagen angestellt und daß überhaupt eine Änderung der Denkungsart in beiden für möglich gehalten worden ist. Diese an Schopenhauer anknüpfenden „kritischen" Untersuchungen haben bekundet, daß jedes Vertrauen zu philosophischer Konsequenz und subjektiver, formaler Wahrheit geschwunden ist, weil die Philosophen mangels sicherer eigenen Grundlage jeden Begriff von philosophischer Arbeit eingebüßt haben. Aber wir wiesen nicht allein auf diese allgemeinen, zwingenden Gründe hin, sondern wir zeigten durch eine besondere Schrift: „Kantkritik oder Kantstudium?" an einer „typischen" modernen Publikation, daß sie die einfachsten Anforderungen nicht befriedigt, die an das Verständnis eines philosophischen und

noch dazu ſyſtematiſchen, Bauſtein auf Bauſtein geordnet und kunſtvoll zuſammenfügenden Buches geſtellt werden müſſen. Dieſe unſere Schrift unterſchied ſich von allen Veröffentlichungen der letzten Jahrzehnte dadurch, daß ſie nicht ſo unbeſcheiden war, Meinung gegen Meinung zu ſtellen, ſondern daß ſie in beſtimmter Weiſe die Fehler des Autors an der Kritik der reinen Vernunft maß. Betroffen von der Leichtfertigkeit, mit der in der „Kantkritik" Meinungen geäußert werden dürfen, denen jedes Bewußtſein des wirklichen Kantiſchen Gedankens fehlt, appellierten wir an die Aufrichtigkeit*) nicht jenes Verfaſſers allein, ſondern aller

*) Wie es mit wiſſenſchaftlicher Wahrhaftigkeit unter den herrſchenden Verhältniſſen beſchaffen iſt, deſſen iſt folgendes Zeuge. In einer „philoſophiſchen" Zeitſchrift wurde meine Tätigkeit bei Herausgabe der Marginalien Mellins zu der dieſes Mannes in Gegenſatz gebracht. Mellin ſagt aber von ſich ſelbſt in der Vorrede: „Ich tue bei dieſer Schrift gern auf jedes Verdienſt Verzicht, und eigne mir nur das zu, die kritiſche Philoſophie verſtanden, von allen Widerſprüchen frei und vollkommen konſequent gefunden zu haben. Ohne dieſes wäre es mir nicht möglich geweſen, dieſen Abriß zu verfertigen und die Gründe der vornehmſten Wahrheiten ſo kurz als möglich anzugeben, um nicht bloß eine hiſtoriſche, ſondern eine Vernunfterkenntnis der kritiſchen Philoſophie zu befördern." Wie konnte nun für dieſelbe Auffaſſung Mellin gelobt und ich getadelt werden? Sehr einfach. Beim erſten Bande entdeckte der Rezenſent einen „diplomatiſchen Charakterzug" Mellins. Seine Diplomatie räume „geſchickt alle Steine des Anſtoßes aus dem Wege", wie es in „einem Abriß" mit Recht geſchehe, „welcher zunächſt doch nur zum Verſtändnis, nicht zur Kritik anleiten will." Soeben wird der zweite Band beſprochen. Von mir wird nun wider alle Wahrheit behauptet, daß ich „die unbedingte Unterwerfung unter die Autorität" Kants fordere, die Mellinſche Behauptung wird bei mir als „kühn" und „orthodox" getadelt, und es wird mir vorgeworfen, daß ich mich „nicht in den Grenzen Mellinſcher Naivität" halte. Diplomatie und Naivität! Bei der erſten Begleitſchrift wurde an einer Stelle getadelt, daß ich mich nicht über den Kantiſchen Text erhebe, jetzt, daß ich „ohne Naivität" frei konſtruiere. Angeſichts dieſer aus einer Feder ſtammenden „Urteile" wundert es mich nicht, daß ihrem Urheber, einem Lehrer der Philoſophie, wie er es fordert, ein ſonſt jedermann bekannter „immanenter Gebrauch praktiſch-objektiver Begriffe" erſt noch beſonders „erwieſen" werden muß. — Will der Rezenſent durchaus, daß ich ſein Verfahren unter Außerachtlaſſung der bisher geübten Schonung mit dem richtigen Namen benenne? Und ſollte keine von den Perſonen, die den „Kantſtudien" ihren Namen leihen, dies ganze Spiel durchſchauen? Wäre das bloße Unwiſſenheit?

der Männer, die sich mit Kantischer Schrift befassen. Denn die Mißverständnisse sind heute ganz allgemein.

Als Widerhall war kaum anderes zu vernehmen als der Vorwurf der Orthodoxie, dem jener Verfasser ein neuerfundenes Scheltwort hinzuzufügen für angemessen fand: „Nichts als Kantianer." Er, der noch nicht Kantianer ist, ahnt nicht entfernt, was das Scheltwort zugesteht. Wenn es je Befreiung durch einen Einzelnen gibt, der das Ganze einer Wissenschaft historisch in sich aufnimmt und es von allem Mangelhaften, Überflüssigen geläutert unter einer bestimmten Idee vereinigt neuerstehen läßt, so war die Kantische Lehre eine solche Tat. In ihr ist nichts Wesentliches zurückgelassen. Systematisch geordnet findet sich in dieser Lehre alles, was in unseren Tagen zerstreut und mangelhaft als Neuigkeit aufgetischt wird. Das Bewußtsein, wie es zusammengehört, ist geschwunden. Wie etwa aus den Trümmern eines einst wohlgeordneten Museums eine Scherbe nach der anderen im Schutt gefunden wird, so entdeckt man heute allerorten Gedanken, die bei Kant genau bestimmt an ihrem gehörigen Orte sich finden. Wo ist denn nur die Einseitigkeit der Orthodoxie, wenn von jener Übersicht Nutzen gezogen wird?

Jener Verfasser, ein Lehrer der Philosophie, spottet der empfohlenen Gründlichkeit und erhebt den Vorwurf, daß man sich auf Kant „trainiere". An derselben Stelle gibt er seinen Lesern davon Kunde, daß sein Buch in verschiedene Sprachen übersetzt worden ist. Wie sagt doch Hippias von den Lakedämoniern: „Sie hören mich gerne reden und sie loben mich." Quod demonstrandum erat. Auch jenen Vorwurf akzeptieren wir trotz abweichenden Geschmacks in der Wahl der Worte. Wir bekennen, daß wir nicht müde geworden sind, uns zu „trainieren", und daß wir nicht müde werden, es ferner zu tun. Weit entfernt, sklavischer Arbeit, kritikloser Hinnahme fremder Gedanken, dem mechanischen Erlernen in der Philosophie das Wort zu reden, so haben uns doch lange Bemühungen überzeugt, daß dies der einzige und kürzeste Weg ist, sich vor täglichen Beschämungen zu schützen. Er ist das einzige Mittel, mit

einer Einsicht in die eigene Erkenntnis den Horizont weit über die Niederungen auszudehnen, in denen die Philosophie auf ungebahnten Wegen wandelt, nachdem sie durch abenteuerliche Versuche vom geebneten Grund und Boden in wildromantische Gegenden verlockt worden war.

Ein schönes Wort, sich über die „Schule" mit freiem Blick, mit selbständigem Urteil zu erheben. Aber es wird zur Phrase, wenn die Schule nicht zuvor durchgemacht worden ist. Der Aufstieg, den wir uns zugemutet haben, war schwer; denn seine dornigen Pfade sind wildverwachsen und kaum für jemanden passierbar, der aus dem philosophischen Unterricht unserer Tage, der alle Wegweiser verstellt, hervorging. Sie wäre geringer gewesen, wenn der Schüler frühe die Warnung erhalten hätte, die in Christian Wolffs Zeiten eindringlich eingeschärft wurde: Urteilt bei philosophischen Schriftstellern nach dem, was sie haben denken wollen, nicht nach dem, was ihr euch bei ihnen nach oberflächlichstem Urteil denkt. Und so möchte ich jenem Verfasser, der durch eine Einleitung in die Philosophie einst den Studiosus verwirrte, angesichts seines Vorwurfs zurufen: Tua maxima culpa. Denn die Kantischen Probleme werden dadurch erschwert, daß der Schüler, anstatt auf sie selbst, in wer weiß wie viele Irrwege erst geführt wird, aus denen er sich nur nach solchem „Trainieren" wieder frei machen kann. Und so behaupten wir angesichts des allgemein üblichen Brauchs, für Kantische Lehre eigene Assoziationen zu geben, nicht nur, daß ihr Verständnis nicht vorhanden ist, sondern daß es bei der ganzen Art der Behandlung nicht möglich war, es zu erlangen.

Wir haben früher von den vorhandenen Schriften über Kant auf den akademischen Unterricht geschlossen — neu erschienene Berliner Vorlesungen beweisen klar, daß über jenen Mann „geistreich" geredet, alles andere aber von ihm und seinem historischen Ursprunge den Schülern berichtet wird, als was er gedacht hat und was er historisch vorfand. Täglich werden neue Phrasen und Schlagworte als Bettelpfennige gemünzt, Gold aber wird nicht mehr geschlagen. Wir können die Pein nicht schildern, die an seinem Jubiläum

durch Urteile aller Art bei uns hervorgerufen worden ist. Und doch wäre es möglich, durch streng systematischen Unterricht Kantische Philosophie zu lehren, anstatt sich mit den üblichen Tröstungen vom „Geist und Kern" seiner Lehre, vom „vergänglichen Buchstaben" über jede „scholastische Pünktlichkeit" hinwegzusetzen, ohne die Kant niemals verstanden werden wird.

Wir wollen hier kein ‚Videant consules' rufen, denn der Schaden ist so sichtbar schon da, daß nur äußere Traditionen den philosophischen Unterricht aufrechtzuerhalten vermögen. Vor mehr als hundert Jahren aber ist dieser Unterricht der wichtigste gewesen, der allen anderen Disziplinen Halt und Zusammenhang gegeben hat. Trotz aller Kämpfe jener Zeit ist der heutige Zustand mit ihr nicht vergleichbar. Ein Buch wie Reimarus' natürliche Religion ist im 19. Jahrhundert nicht geschrieben worden, und es konnte nicht geschrieben werden. Wäre jener Zustand der Anarchie gerechtfertigt, so würde nichts billiger, nichts zweckmäßiger sein, als den öffentlichen philosophischen Unterricht aufzuheben. Niemand würde ruhig zusehen können, wo die Jugend, anstatt belehrt zu werden, aus einer Verirrung in die andere gestürzt wird.

Vor kurzem sprach eine philosophische Schrift die Hoffnung auf den kommenden Philosophen aus. Aber wenn hierunter ein Mann verstanden wird, der durch Lehre und Beispiel die Menschheit fördern kann, von dem unsäglich viel zu lernen ist, so brauchen wir nicht mehr zu warten. Ihn können wir unser eigen nennen, wenn wir uns nur von dem Zerrbilde befreien, das ein Jahrhundert erst im Höhennebel wüstester Spekulation, dann in der Untiefe seichtester Popularität aus seinen Gedanken gemacht hat. Was hätte aus der Menschheit werden können, wenn seit dem Bestehen jener Lehre kein wirklich Studierender die Hochschule verlassen hätte, ohne die Klarheit der Vernunftkritik, ihre Sicherheit über die höchsten Fragen der Menschheit, und den Ernst des kategorischen Imperativs mit ins Leben zu nehmen!

Angesichts der vorliegenden Kantausgabe der Königl.

Preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften aber geſtatten wir uns dieſe gelehrte Geſellſchaft zu bitten, die Werke ihres einſtigen Mitgliedes erneuter Prüfung zu unterziehen. Immanuel Kant mag ſelbſt für ſich und ſein Werk ſprechen: „Die Sachen der Metaphyſik ſtehen jetzt auf einem ſolchen Fuße, die Akten zur Entſcheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe ſchon zum Spruche fertig, ſo daß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urteile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß ſie endlich ins Reine gebracht werden.“

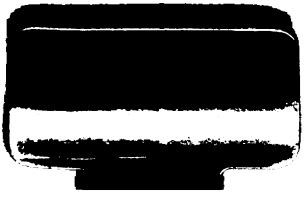
Druck der Engelhard-Reyherſchen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Berichtigung.

S. 30 Z. 16 lies: Stammverwandte.
„ 71 „ 15 lies: Gegenstand.
„ 91 „ 13 v. u. streiche: ist.
„ 96 „ 9 v. u. lies: so genannten metaphysischen.

8909455236l

b89094552361a



G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK

B909455236l

B89094552361A